

## ORGANISATION SOCIALE ET ALTÉRITÉ CULTURELLE DANS L'HAGIONYMIE MÉDIÉVALE DU MIDI PORTUGAIS

STÉPHANE BOISSELLIER \*

L'importance du culte des saints et, plus encore, le rôle des noms de saints dans la toponymie sont des éléments culturels typiques de l'Occident européen (beaucoup plus que dans le monde arabo-musulman, par exemple) <sup>1</sup>. Dans la moitié méridionale du Portugal (au sud du Mondego), nettement arabisée/islamisée et conquise sur les états andalous puis les empires berbères, la vague onomastique qui suit le peuplement et le «rétablissement» du culte chrétien se déroule entre 1064 et 1250, dans une période de large ouverture aux influences étrangères <sup>2</sup>. Ces courants culturels ont donné lieu à des débats historiographiques enflammés, longtemps

---

\* Univ. Poitiers – Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale.

<sup>1</sup> Comme c'est au cours du Moyen-Âge que s'est développée la christianisation des structures d'encadrement (si ce n'est des comportements) et que s'est mis en place l'essentiel des réseaux de peuplement, c'est naturellement d'après des documents médiévaux que doit être démarrée l'enquête

<sup>2</sup> La problématique de l'altérité est très large dans la région que j'étudie puisque la population, dans le cadre des différentes unités de peuplement et parfois même au sein du même habitat, est d'origine variée; à côté des indigènes, qui sont en situation de minorité du point de vue des normes culturelles (car vaincus) et sont eux-mêmes partagés entre mozarabes, mudéjares (musulmans «persistants») et musulmans néo-chrétiens, les colons ont des origines variées («Francs», Ibériques extérieurs au royaume portugais, Portugais de provinces variées et nettement différenciées), susceptibles de constituer une véritable altérité culturelle dans un monde fortement marqué par les particularismes locaux. Je considérerai donc que les différents courants culturels en présence sont perçus comme «étrangers» les uns par rapport aux autres. Dans un domaine religieux tel que celui évoqué ici, l'universalisme et l'uniformité chrétiens pourraient atténuer l'altérité; mais le postulat posé dans ce travail est l'intégration des mécanismes culturels dans l'organisation sociale, laquelle cristallise fortement l'altérité.

empreints d'un vif patriotisme et sans véritable réflexion quant au concept d'«influence»<sup>3</sup>; l'origine bourguignonne de la dynastie fondatrice du Portugal est un fait qui n'a pu qu'encourager cette orientation. La recherche a été particulièrement poussée dans les domaines de la culture religieuse savante (et des pratiques juridiques) car le rattachement de l'Espagne à la liturgie romaine, dans les années 1090-1100 bénéficie de l'attention de la plus ancienne historiographie érudite, celle des historiens ecclésiastiques. L'introduction d'une nouvelle liturgie et de la règle bénédictine est voulue par des autorités civiles et religieuses et elle est portée par des abbés et évêques réformateurs d'origine française, le plus souvent de formation clunisienne; c'est là un problème de prosopographie des élites et de législation conciliaire<sup>4</sup>. Mais certains aspects de la culture religieuse, faisant intervenir plus fortement les fidèles, restent mal connus; c'est particulièrement le cas de la dévotion aux saints<sup>5</sup> – même, d'ailleurs, si l'on en élimine le problème des influences étrangères. Bien sûr, de nombreuses manifestations du culte des saints, même dans leur forme la plus populaire, sont initiées et orientées par les théologiens et les canonistes, souvent à une échelle internationale; cependant, le choix du titre des églises sollicite la population, soit parce que le saint choisi doit bénéficier d'une large dévotion préalable, soit parce qu'on espère populariser une dévotion qui ne l'est pas: la présence d'une dévotion dans le titre d'une

---

<sup>3</sup> Depuis quelques décennies, la recherche s'oriente plus volontiers vers les rapports mutuels entre les royaumes chrétiens et al-Andalus car l'altérité y est beaucoup plus perceptible que dans les rapports entre Européens chrétiens.

<sup>4</sup> C'est le soutien de la papauté et l'adhésion des monarques, beaucoup plus que la présence de colons francs, qui permet à une poignée d'évêques et d'abbés français d'imposer un changement de rite liturgique dans la Péninsule, en dépit du caractère coutumier que revêt la liturgie.

<sup>5</sup> Un colloque assez récent consacré au culte des saints (*Le culte des saints aux IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*. Actes du colloque tenu à Poitiers les 15-16-17 septembre 1993 (Robert Favreau dir.). Poitiers. 1995) montre que l'essentiel de la recherche reste orienté vers les sources hagiographiques (y compris iconographiques) et liturgiques et donc vers les processus culturels érudits, qui sont au départ du culte et restent parfois purement à l'usage des clercs (même chose dans l'article «Saint (culte des)» in. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIV. Paris. 1939, col. 927-58); néanmoins, deux contributions (de Robert Favreau, sur les inscriptions, et de Monique Bourin, sur les prénoms, introduisent une approche de la propagande directe auprès des fidèles et des effets de cette propagande dans leur vie). D'autres voies d'approches existent, telles que les procès de canonisation dont A. Vauchez a tiré des réflexions fondamentales; dans notre optique, voir surtout LE ROY LADURIE (Emmanuel) ZYSBERG (André) 1983: «Géographie des hagiotoponymes en France» in. *Annales ESC* 38. Paris. 1983, pp. 1304-35.

église peut donc être liée à de nombreux éléments de l'organisation sociale, y compris l'origine géographique de la population desservie par cette église. Il est donc possible de réaliser une interprétation sociale des données idéologiques, même des plus abstraites.

Cette étude se fonde sur les titres portés par les églises en 1320, lors de leur recensement par les percepteurs d'une décime <sup>6</sup>. Ce document, même complété par les mentions des actes de la pratique, souffre de nombreux défauts. Le premier est qu'il n'enregistre pas tous les lieux de culte, tant s'en faut, et ceci est particulièrement criant dans le Sud, où la concentration juridictionnelle est très poussée, même dans l'administration religieuse; ce défaut, grave dans l'absolu, n'est pas irrémissible car cette inexhaustivité n'est pas aléatoire – elle obéit à des règles rigoureuses, quoique d'appréhension difficile – et nous fournit donc un échantillon pertinent, celui des églises dont les revenus ou la centralité (notamment financière) sont suffisants pour apparaître nommément comme payeurs de la décime, *grosso modo* les églises chefs-lieux de paroisse <sup>7</sup>. Si ce matériau

---

<sup>6</sup> Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (IAN/TT), (Corporações religiosas) *Santa Cruz de Coimbra*, livro 97, ff 33v-36v (*passim*, lieux de culte dépendant du diocèse de Lisbonne), 36v-40 (diocèses de Silves, Badajoz et Évora) et 42-43v (*passim*, diocèse d'Idanha) et *Cabido da Sé de Coimbra*, livro 3, ff 35v-38v (*passim*), 38v-42 et 43v-45v; une édition complète de ces sources et de plusieurs autres sera publiée dans BOISSELLIER (Stéphane): *Registres fiscaux et administratifs de bénéfices ecclésiastiques du royaume portugais XIII-XIVe siècles (édition et présentation). Contribution à l'étude du phénomène administratif*. Brepols. Turnhout. 2006. En général, les études, parce qu'elles se fondent sur des sources très spécialisées, abordent indépendamment le culte clérical des saints (à travers les sources liturgiques, qui relèvent de la culture savante) et leur culte populaire (à travers des sources beaucoup plus dispersées et d'interprétation incertaine), quoiqu'ils soient en réalité indissociables (DUBOIS (Jacques) LEMAITRE (Jean-Loup) 1993: *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris. 1993, p. 59); des documents tels que le nôtre, c'est-à-dire des listes d'églises avec leur vocable, permettent d'aborder les deux plans de front puisque l'adoption d'un titre est l'institutionnalisation d'une dévotion «populaire» (i.e. non pas forcément d'origine populaire mais largement répandue), cf. *Ibidem*, p. 191.

<sup>7</sup> En outre, la manière de citer les lieux de culte est parfois source de confusion; la mention explicite d'une commanderie (*comenda*) implique probablement l'existence d'une chapelle destinée au culte privé de la *familia* du commandeur, notamment quand la commanderie est un château, pourvu de sa citadelle réservée aux membres de l'Ordre; certaines commanderies sont composées d'un «temporel» détaché d'une église mais lui restant lié (par la perception de revenus ecclésiastiques tirés du patronage), cité comme un bénéfice à part entière par les percepteurs, et il ne semble pas qu'un membre de l'Ordre y réside en permanence, mais ces bénéfices semblent bien désigner dans certains cas une

n'éclaire que très faiblement la religion populaire, mieux révélée par certains actes de la pratique (testaments) ou des procédures inquisitoires, il peut nourrir, malgré sa sècheresse, une réflexion socio-culturelle; celle-ci a ses risques, qui ont souvent découragé les médiévistes, car se fonder sur de simples listes de noms oblige, en l'absence d'une documentation complémentaire explicite, à formuler surtout des hypothèses, fondées sur des raisonnements que l'on espère le plus rigoureux possible mais qui restent parfois de la spéculation logique invérifiable<sup>8</sup>.

La problématique culturelle est particulièrement intéressante pour la zone qui nous retient; en effet, le Portugal tout entier apparaît comme un finistère de l'Europe, enclavé et finalement hors des circuits d'échanges matériels et immatériels irradiant d'un supposé «centre» européen latin et méditerranéen; et, au sein de ce Portugal déjà rustique, la région au sud du Tage serait particulièrement «arriérée» puisque la dernière à être intégrée dans le Portugal et objet d'une désertification démographique consécutive à la Reconquête, triste décadence par rapport à sa «modernité» de l'époque romaine. Pourtant, même dans cette région, l'Eglise constitue la plus puissante «internationale» culturelle et l'inertie de la culture savante dans la région conduit précisément à une pénétration de modèles tout faits.

## 1. La source et ses limites

Au moment de sa conquête, la zone que nous étudions est intégrée de façon presque exclusive dans la culture arabo-musulmane, dont beaucoup d'éléments ne peuvent être acceptés par les vainqueurs; la large disparition des porteurs de la culture mozarabe, contrairement aux zones plus

---

véritable commanderie (au sens topographique, c'est-à-dire avec ses bâtiments propres, et pas seulement comme un regroupement de revenus), notamment à Nisa et Alpalhão. Or, en 1320, l'Ordre du Temple, dont dépendent ces sites, est en cours de réorganisation sous le nom d'Ordre du Christ: pour des sites moins importants (Montalvão) ou sans tradition documentaire quant à la présence de l'Ordre (Vidigueira), il est donc difficile de trancher entre les interprétations «réaliste» ou seulement comptable de ces «temporels».

<sup>8</sup> Leur paraissant réservé aux liturgistes, les historiens médiévistes ont peu traité de ce sujet, contrairement aux historiens des époques postérieures qui l'ont intégré dans l'histoire des mentalités – en se fondant, il est vrai, sur des documentations plus explicites que les sources médiévales; une publication récente, n'intégrant que des articles d'historiens modernistes et contemporanéistes, en témoigne éloquentement: *La circulation des dévotions* («Cahiers du Centre d'histoire "Espaces et cultures"» n° 12). Clermont-Ferrand. 2001.

septentrionales du Portugal, implique une absence de continuité par voie locale pour les éléments culturels acceptables; l'intégration de la région dans la culture des vainqueurs se caractérise donc, entre autres, par une énorme vague onomastique et dévotionnelle, rapide et donc assez brutale. Si les agents qui implantent le christianisme sont héritiers de sept ou huit siècles de culture religieuse, ils doivent importer et adapter celle-ci avec de faibles moyens et sur une période variant d'un siècle et demi à quelques années, si l'on prend notre document comme *terminus* – et la carte jointe montre que la christianisation par des églises majeures est loin d'avoir suffisamment quadrillé l'espace en 1320 eu égard au nombre et à la répartition des hommes, notamment en Algarve.

Le matériau utilisé ne nous laisse voir que le sommet de l'iceberg. Le titre des églises, qui sont les lieux de concentration du sacré, n'est qu'une infime partie de l'hagiotoponymie; les habitats, les rues et les chemins sont autant de témoins des dévotions. De plus, les lieux de culte chrétiens sont des instruments de concentration spatiale du sacré par la hiérarchie, aux dépens d'un paganisme qui «disperse» le sacré; les fondateurs feront donc preuve d'un conformisme particulièrement poussé dans la nomination des églises. Même si les saints ne mobilisent pas une grande part de la toponymie des lieux habités dans notre région <sup>9</sup>, un simple sondage dans les documents médiévaux révèle la variété des cultes locaux, tels le village domanial épiscopal de S. Manços près d'Évora <sup>10</sup> et l'ancien village musulman de S. Brás de Alportel; et la microtoponymie actuelle fournirait un échantillon encore beaucoup plus large mais sa datation est trop incertaine pour qu'on l'utilise sans précautions. Le conformisme des dévotions est

---

<sup>9</sup> Parmi les lieux majeurs (peuplés rapidement après la conquête et pourvus d'une fortification), on notera l'exception de Santiago do Cacém. La faiblesse des hagiotoponymes s'explique par la densité de la toponymie arabe (elle-même liée à la dispersion du peuplement andalou), qui fait partie des éléments culturels «récupérables» (et de fait largement récupéré) dans l'optique des nouveaux maîtres.

<sup>10</sup> Le prétendu S. Manços, dans ses aspects d'apôtre, de martyr et de 1<sup>er</sup> évêque d'Évora, est une création du XVI<sup>e</sup> siècle; mais les auteurs modernes (notamment André de Resende) enjolivent un culte local développé à Évora au XIII<sup>e</sup> siècle (cf. la mention du toponyme Somanços dès 1277), faisant probablement de Manços un saint local; cette tradition se fonde sur les contacts établis entre les évêques d'Évora et la famille castillane des Teles (lors de l'intégration du château d'Albuquerque, seigneurie des Teles, dans le diocèse d'Évora en 1215) car les Teles sont implantés dans le diocèse de Palencia, où s'est développé dès le XII<sup>e</sup> siècle le culte d'un S. Mancius dont les caractères et l'antiquité sont inconnus mais qui est attesté dans la liturgie mozarabe. Cf TAROUCA (Carlos da Silva) 1946: «S. Manços, primeiro bispo de Évora?» in *Brotéria* 42. Lisboa. 1946, pp. 521-9.

accentué par le caractère de notre source, qui ne retient que les sanctuaires majeurs, c'est-à-dire des lieux où les dévotions sont le plus fortement institutionnalisées: de même que l'hagiotoponymie des lieux profanes, le titre des plus modestes églises-filles, des chapelles et surtout des autels, hôpitaux et confréries nous livrerait des aperçus meilleurs ou, au moins, plus diversifiés sur la popularité réelle des dévotions; si l'exemple des églises mineures de Portel ne plaide pas en faveur d'une originalité beaucoup plus grande <sup>11</sup>, les simples *ermidas*, massivement consacrées aux intercesseurs populaires (Sébastien, Catherine, Roch), attestent le décalage des titres selon la dignité des lieux de culte <sup>12</sup>.

En outre, notre matériau souffre de défauts purement techniques <sup>13</sup>. Le plus grave, dans notre optique, est l'irrégularité de la citation du titre, souvent omis quand le site n'a qu'une église; toutefois, on parvient parfois à identifier les titres tus par notre document en recourant à des sources

---

<sup>11</sup> Il s'agit d'églises fondées entre les années 1230 et 1262; la plus importante, dans le *castrum* même de Portel (qui est chef-lieu du municipe), est l'église-mère consacrée à Marie tandis que les simples chapelles (ou églises paroissiales «filles») sont tout aussi banalement consacrées à Jean et Vincent (dans le *castrum* ou dans ses faubourgs), Pierre (à Marmelar), Jacques (à Corte de Minguios), Laurent (à Alqueiva) et encore Jean (sur le site pré-chrétien – ou d'installation de mudéjares après la Reconquête – de Portel Mafomade) (Arquivo do Cabido da Sé de Évora, *codex CEC3-III*, ff 60v-62v).

<sup>12</sup> Le principal problème de ces lieux de culte mineurs est qu'on ne peut les repréner que dans des documents tardifs (les «visitations» des Ordres militaires ou les visites épiscopales), sans aucune certitude quant à leur date de fondation; leur titre peut donc être lié au développement d'une dévotion postérieurement à notre document. Quant aux confréries et hôpitaux, on peut prendre pour exemple un hôpital de Lisbonne fondé en 1284 (cité par VILAR (Hermínia Vasconcelos) 1999: *As dimensões de um poder. A diocese de Évora na Iade Média*. Lisboa. 1999, p. 64) sous l'invocation de SS. Paul, Eloi et Clément, quasiment inconnus comme patrons d'églises majeures méridionales.

En dehors des seuls bâtiments, les objets du culte révèlent des dévotions encore plus différenciées et spécialisées; ainsi, la formule apotropaïque liée à S. Agathe sur les cloches des églises, dont le plus ancien exemple portugais date de 1292 (au monastère cistercien féminin S. Marie d'Almoester, près de Santarém, éd. BARROCA (Mário Jorge) 2000: *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*. Vol. II. *Corpus epigráfico medieval português* (2 t.). Lisboa. 2000, n° 421, p. 1080); avec un culte d'abord liturgique (à partir du IXe siècle en Ibérie), le rôle d'intercession protectrice – qui en fait une sainte populaire – de cette martyre de Catane (en 251) ne lui ouvre pas le patronage des lieux de culte dans notre région avant la fin du Moyen-Âge (même pas de chapelles, sous réserve d'inventaire).

<sup>13</sup> Ainsi, parce qu'il est issu d'une opération fiscale, notre document prend le bénéfice ecclésiastique comme unité de base et non pas le lieu de culte, ce qui pose quelques problèmes d'identification, principalement quand il s'agit de commanderies.

complémentaires <sup>14</sup>. Sur 247 lieux de culte, 49 restent sans titre; comme ce sont principalement des chapelles à l'intérieur d'une église et des commanderies, qui fausseraient probablement le corpus, la lacune n'est pas trop grave. L'omission des fondateurs des églises, tout à fait logique dans un document fiscal, est plus difficile à pallier, alors même que l'identité des fondateurs peut être un facteur explicatif important. Heureusement, dans notre région, la fondation des églises principales (celles centralisant les dîmes) est une prérogative exercée presque exclusivement par les détenteurs du pouvoir politique ou de l'autorité spirituelle, qui en ont souvent juridiquement le monopole; or, les maîtres du ban sont majoritairement inclus dans des institutions (clergé épiscopal, Ordres militaire ou monastique) porteuses d'une culture assez bien connue par ailleurs et dans laquelle la dévotion personnelle intervient assez peu; ceux qui ne font pas partie de ces institutions, notamment les monarques et quelques seigneurs nobles, sont des laïcs du plus haut rang, fortement influencés par les schémas cléricaux. Si l'on ne peut toujours identifier précisément celui qui nomme l'église, on peut généralement l'assimiler à un agent des pratiques et des croyances religieuses le plus massivement diffusées dans les limites de l'orthodoxie <sup>15</sup>. On peut s'en assurer à travers l'exemple du monastère de Marmelar; lieu de culte à usage «privé» de l'Ordre militaire de l'Hôpital (fonctionnant à peu près comme un siège de commanderie), il est fondé dans les années 1250 sous le vocable de la Croix (ou plus précisément de la Vraie Croix), fréquent au nord du Tage mais rarissime et typiquement

---

<sup>14</sup> Cela requiert des documents chronologiquement très proches de notre source, donc des années 1320, ce qui m'a interdit de recourir aux recensements exhaustifs mais tardifs (à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle) de lieux de culte. En effet, le droit canonique distingue d'une part les patrons, de paroisses ou de villages, qui sont attachés à un espace et qui sont donc immuables quelle que soit l'évolution du contenu de cet espace, d'autre part les titulaires des lieux de culte, qui sont attachés à un bâtiment précis et peuvent donc être modifiés si le bâtiment disparaît ou change de vocation (désacralisation); le changement de vocable est particulièrement probable quand il y a eu un long abandon lié à une cause démographique, sauf pour les temples qui sont chef-lieu de paroisse (dont le titre est généralement conservé).

<sup>15</sup> Bien sûr, quand les fondateurs sont eux-mêmes clercs, on peut penser qu'il y a un volontarisme affirmé dans le choix d'un saint-patron et que celui-ci n'a donc pas besoin d'une popularité préalable, notamment quand le lieu de culte est au départ une simple chapelle; DELUMEAU (Jean) 1989: *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris. 1989, p. 247 envisage l'action du clergé sous deux formes complémentaires: porter le sentiment collectif et fournir des modèles de sainteté.



urbain dans le Sud <sup>16</sup>; en revanche, quand un village se constitue sur le site, c'est beaucoup plus classiquement à Marie qu'est consacrée l'église alors fondée (en 1345) car les fonctions publiques du nouveau lieu de culte requièrent une conformité aux dévotions les plus unanimes.

Evidemment, notre document ne nous dit rien sur les conditions de nomination des églises. Sur le plan technique, le processus obéit à la coutume locale, comme de nombreux éléments de la liturgie, même s'il constitue la forme ultime d'institutionnalisation d'un processus culturel. Le rôle de décime étant focalisé sur les lieux de culte majeurs, qui correspondent *grosso modo* aux habitats anciens, consistants et relativement autonomes, on peut poser comme principe général que le choix d'un titre a une fonction collective, même quand il s'agit d'une chapelle (sauf les chapelles mortuaires ou dévotionnelles purement privées, particulièrement celles érigées dans un bâtiment ecclésial déjà existant). En effet, sur les sites majeurs, les lieux de culte, même de fondation très précoce, suivent le peuplement et en sont un instrument secondaire, comme le prouve l'absence d'hagiotoponyme pour ces habitats <sup>17</sup>; les habitats mentionnés ne sont pas des «bourgs ecclésiaux» et leur titre n'obéit donc pas strictement à la dévotion privée d'une famille fondatrice. Puisque le choix d'un titre d'une église publique est avant tout une affaire de renom <sup>18</sup>, la culture personnelle du fondateur intervient par sa connaissance du panthéon mais non par ses préférences privées <sup>19</sup>. En effet, le choix d'un saint, *a fortiori* pour des églises fondées en tant que chefs-lieux paroissiaux mais même pour les chapelles devenues églises, intègre les dévotions collectives, celles qui s'expriment par des fêtes majeures chômées, des célébrations publiques

---

<sup>16</sup> De même, le monastère d'Odivelas (près de Lisbonne), consacré à Denis – ce qui est un cas unique – car issu d'une fondation par le roi du même nom, pour une dévotion purement personnelle.

<sup>17</sup> Dans les nombreux «bourgs ecclésiaux» au nord du Douro (et dans beaucoup d'autres zones de l'Occident entre IX<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle), qui se constituent autour d'un prieuré monastique, le titre préexiste à la population et l'habitat prend donc très souvent le nom du saint.

<sup>18</sup> Cf. «Saint (culte des)» 1939, col. 940.

<sup>19</sup> On en aura des contre-exemples avec les titres (S. Ambroise et S. Gervais) de chapelles funéraires à usage purement familial dans l'église S. André et dans la cathédrale de Lisbonne (inscriptions de fondation vers 1298-1325 et 1322 éditées in. BARROCA 2000, n° 443, p. 1144 et n° 551, p. 1468 avec exploitation de documents diplomatiques en complément); l'adoption d'un culte savant et sans aucune popularité s'explique par la situation socio-culturelle des fondateurs, vice-chancelier du roi (donc pourvu d'une solide formation intellectuelle) et dame de la haute noblesse de cour, en contact étroit avec le haut clergé lisboète.



(processions), des invocations dans les prières les plus répandues, des représentations iconographiques, en bref les dévotions tombées «dans le domaine public»<sup>20</sup>; les dévotions privées, qui s'expriment par des dédicaces d'autel et de chapelles privées et par des legs pieux, ne sont pas prises en compte dans le choix d'un vocable – même si elles peuvent être, notamment dans les milieux non lettrés, très conformistes et se focaliser sur les mêmes grands saints – car elles sont vécues au niveau individuel et ne symbolisent pas une communauté. Et l'étude des testaments nous révèle que les saints de dévotion privée diffèrent assez largement des saints d'invocation collective (par la place faite aux intercesseurs populaires), quoique avec plus de conformisme que les titres des chapelles privées<sup>21</sup>. Cependant, au-delà de la prise en compte des dévotions des fidèles, il faut rester prudent quant à une éventuelle participation populaire directe à la décision même de choisir tel ou tel titre, même si l'on peut supposer avec de bonnes raisons que l'«opinion publique» s'exprime directement<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> «Saint (culte des)» 1939, col. 931 sq. Pour le cas portugais, voir par exemple une constitution synodale du diocèse d'Idanha (tardive mais pas anachronique) énumérant les jours jeûnés et chômés (éd. *Synodicon hispanum. II Portugal* (Antonio García y García e.a. éd.). Madrid. 1982, pp. 238-9), qui correspond assez bien avec la concentration christique, mariale, johannique et apostolique de nos titres.

<sup>21</sup> Reposant malheureusement sur un échantillon dispersé au-delà de l'espace et de l'époque que nous étudions, quoique méridional (régions de Coimbra, Lamego, Santarém et Lisbonne; années 1300-1500 mais avec un tiers des actes se référant à la 1<sup>re</sup> moitié du XIV<sup>e</sup> siècle), une étude des célébrations *post mortem* demandées dans les testaments montre que les saints le plus fréquemment invoqués par le choix du jour des messes (donc intercesseurs) sont des saints presque inconnus dans nos titres (sauf Etienne, Jacques, Jean et Madeleine), tels que Blaise, Philippe, Georges, Thomas, André, Marguerite; cf VILAR (Hermínia Vasconcelos) et SILVA (Maria João Marques da) 1992: «Morrer e testar na Idade Média: alguns aspectos da testamentaria dos séculos XIV e XV» in. *Lusitania Sacra* 4 (2<sup>e</sup> série). Lisboa. 1992, p. 54. Dans les catégories qui ont peu de contacts avec la religion savante, la dévotion privée peut rejoindre (et conforter) le conformisme public par l'intermédiaire des prénoms (dévotion envers le saint éponyme de l'individu); quelques inscriptions de chapelles funéraires de roturiers montrent que le fondateur prend son prénom, donc son saint-patron, comme titre (voir en particulier l'inscription de fondation par un riche marchand lisboète en 1324, éd. BARROCA 2000, n° 560, p 1498-1500, qui fait en outre célébrer des messes pour la famille royale en l'honneur de la Trinité, de la Vierge, de la Croix et de S. Denis, dévotions parfaitement conventionnelles – le choix plus curieux de S. Denis étant explicitement justifié par le nom du roi; en 1348 à Lisbonne, éd. *Ibidem*, n° 613, p 1677-8) ou qu'il choisit pour patron une dévotion massivement diffusée par le clergé (chapelles funéraires de la Trinité et de S. Jean fondées par des marchands de Monsaraz en 1341 et de Veiros en 1348, éd. *Ibidem*, p. 1635 et 1692).

<sup>22</sup> Les récits hagiographiques de la translation des reliques de S. Vincent au monastère

Dans certains cas, l'octroi du titre obéit à un mécanisme presque automatique. Ainsi, c'est en tant que Cisterciens que les moines-soldats de l'Ordre d'Avis appliquent de façon massive le titre marial<sup>23</sup>; ce faisant, ces chevaliers, intégrés dans la culture portugaise, mettent en application un modèle élaboré à l'étranger et importé par les moines français de Clairvaux, que les monarques portugais invitent à réformer ou fonder des monastères dans les régions plus au nord à partir des années 1130<sup>24</sup>; mais ce modèle n'est certainement pas ressenti comme «étranger» puisque l'application du titre marial est déjà courant au Portugal. La force de cette

---

lisboète du même nom en 1173 attestent la participation populaire, non pas à l'initiative du transfert mais au choix du lieu d'accueil (éd. NASCIMENTO 1988 (Aires Augusto) GOMES (Saul António) 1988: *S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. Lisboa. 1988, p. 10); comme il s'agit d'une ville à population sans cohérence sociale forte ni institutions civiques, avec un clergé puissant (et l'enjeu se situe au niveau de tout le royaume), on peut penser *a fortiori* que les petites communautés municipales de colons ont plus de moyens de participer à des décisions qui engagent l'identité locale. DELUMEAU 1989, pp. 220-3 donne, pour l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle, des exemples de décisions collectives (de type civique) d'adoption d'une liturgie particulière envers un saint (pèlerinage, chômage, jeûne, voire patronage de paroisse).

<sup>23</sup> La symbolique mariale est tellement poussée que l'Ordre attribue la fondation du *castrum* qui lui sert de siège (après 3 ans de travaux et de colonisation 1211-4) au jour de l'Assomption: «*inplantavit Avis in festivitate Assumptionis Sancte Marie, Era MCCLII*» (éd. BARROCA 2000, p. 676).

<sup>24</sup> Si les Cisterciens respectent souvent les titres antérieurs quand ils réforment – mais il n'y a rien à «réformer» dans le Midi – ils appliquent systématiquement le titre marial quand ils fondent (cf. la liste des monastères cisterciens in. COCHERIL (Maur) 1986: *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*. Nouvelle édition, revue, corrigée et annotée par Gérard Leroux. Paris. 1986, pp. 489-90). Curieusement, le seul monastère de fondation cistercienne de notre zone (pour l'époque qui nous occupe), S. Benoît de Castris (près d'Évora), échappe au titre marial, peut-être à cause de liens avec l'Ordre militaire d'Avis (qui s'applique à lui-même, en tant qu'institution, le titre bénédictin); en revanche, c'est le titre marial qui semble appliqué (aux dépens de Félix, cf. *infra*) au monastère réformé (d'origine canoniale augustinienne) le plus proche de notre zone, celui des sœurs de Chelas (à côté de Lisbonne), qui est clairement évoqué en 1380 comme «*monasterium beate Marie d Achelas Cisterciensis ordinis, Ulixbonensis diocesis*» (d'après une supplique éditée par COSTA (António Domingues de Sousa) éd. 1970: *Monumenta Portugaliae Vaticana II. Súplicas dos pontificados dos papas de Avinhão Clemente VII e Bento XIII e do papa de Roma Bonifácio IX. Documentos publicados com introdução e notas*. Braga-Porto. 1970, p. 115) – cette entrée dans l'Ordre cistercien n'est évoquée par aucun auteur s'étant occupé de l'histoire du monastère (que tous reconnaissent très obscure sur le plan institutionnel), à tel point qu'il faut peut-être y voir une confusion d'un scribe romain mal informé avec le monastère S. Marie de Celas, près de Coimbra.

règle est telle que les Santiaguistes, écartelés entre leur patron et la mode mariale, choisissent plus volontiers Marie que Jacques pour leurs églises. Un autre mécanisme, s'appliquant aux seules églises paroissiales, est la tendance à imiter le titre de la cathédrale, considérée comme la mère des églises du diocèse <sup>25</sup>; or, tous les sièges portugais, restaurés à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le sont sous le titre de Marie, comme ils l'étaient d'ailleurs déjà en époque wisigothique <sup>26</sup>. Enfin, jouant encore en faveur du titre marial, une coutume, purement ibérique celle-là, semble s'appliquer assez automatiquement: il s'agit de la conversion des mosquées sous l'invocation de la Vierge; mais les cas attestés au Portugal, très rares (Mértola et Elvas), confirment la règle sans lui donner de poids statistique.

Souvent entrent en jeu des mécanismes culturels plus fins. D'abord, le saint n'a d'intérêt que par ses fonctions – autrement dit la présence du saint est nécessaire parce qu'il exerce un pouvoir <sup>27</sup>; par une grosse concession à l'esprit d'échange de la magie, son culte sert à organiser cette action, et, au-delà d'un aspect purement mémorial assez abstrait, il est donc fortement enraciné dans la réalité sociale. Ainsi, le saint exerce une fonction très largement tutélaire, qui engendre l'identification d'un groupe à un personnage dans le cadre de la communauté d'habitants. En effet, la forme de tutelle collective la plus populaire des saints est la protection, préventive ou palliative. Si l'action thaumaturgique et l'intercession pour le rachat des fautes peuvent susciter une dévotion de groupe (par exemple un pèlerinage), elles s'exercent concrètement au niveau de l'individu et on retrouve ces formes de dévotion dans les testaments, actes fondamentalement individuels, et peut-être dans le choix des prénoms. En revanche, la protection contre des dangers collectifs attache indissolublement la communauté à son patron; en outre, le sentiment communautaire intègre largement les morts, et l'absorption du cimetière par l'église ne peut que renforcer la construction de l'identité locale autour du saint titulaire <sup>28</sup>. Il y

---

<sup>25</sup> COSTA (Avelino de Jesus) 1957: «A Virgem Maria padroeira de Portugal na Idade Média» in. *Lusitania sacra* 2. Lisboa. 1957, pp. 7-49 (ici p. 15).

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 8-9. Toutefois, la fondation et l'utilisation des églises comme instruments d'affirmation politique des autorités banales a souvent conduit ces patrons à refuser l'intromission des évêques et cela peut avoir des effets, probablement mineurs, dans le domaine symbolique des patronages célestes

<sup>27</sup> BROWN (Peter) 1984: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (trad. fr.). Paris. 1984, p. 138.

<sup>28</sup> On connaît fort mal le rôle du cimetière dans la topographie locale pour notre région d'étude mais on peut penser que les tendances générales du christianisme occidental

a donc une forte localité de la dévotion publique et ceci constitue une sorte de contradiction avec l'importation massive de cultes depuis un étranger souvent très lointain; en effet, le titre de l'église est un élément important d'identification communautaire et l'identité se construit par rapport aux autres groupes, voire contre eux. Toutefois, le processus identitaire ne se concrétise pas par une recherche d'originalité dans le titre des églises majeures: ainsi, quoique le droit confère aux communautés municipales une forte introversion et bien que la diversité des seigneurs constitue une forme de concurrence entre juridictions, la vague mariale recouvre uniformément la zone au sud d'Évora, dont les églises sont pourtant fondées dans les années 1230-70, dans la phase de plus forte diversité seigneuriale <sup>29</sup>. L'identification du groupe local à un saint se retrouve plutôt dans son désir d'avoir un saint sorti de ses rangs; comme ces saints locaux sont souvent trop suspects (et trop tardifs dans le Sud) pour devenir titulaires de lieux de culte autres que des chapelles, les fidèles compensent la banalité de leur vocable en «localisant» le saint plus répandu qui patronne leur église <sup>30</sup>.

Le titre peut être un programme ou une perspective proposé(e) aux fidèles par le fondateur <sup>31</sup>: le choix de St Jacques, assimilé plus ou moins

---

s'y retrouvent quand elles sont diffusées par voie canonique, s'appliquant assez uniformément pour atténuer les particularités locales.

<sup>29</sup> Voir la carte jointe: il s'agit des villages de Viana, Alvito, Aguiar, Portel et Torrão (la zone de Cuba, sous juridiction du monastère S. Vincent de Lisbonne, est un cas particulier car les titres de ses églises majeures obéissent respectivement à une continuité pré-Reconquête, dans le cas de Cucufat, et à une fondation tardive, dans le cas de Claire).

<sup>30</sup> DAVID (Pierre) 1947: «Le sanctoral hispanique et les patrons d'églises entre le Minho et le Mondego du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle» in. IDEM: *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle* («Collection portugaise» 7). Lisboa-Paris. 1947, pp. 185-256 (ici pp. 205-9) donne de nombreux exemples de ce phénomène (qualifié de «dédoublement» d'un point de vue liturgique); concernant notre zone, on a les cas d'Irène, Genès et peut-être Manços, martyrs de Thessalonique, Arles, «localisés» respectivement à Santarém, Lisbonne et Évora. Le processus, attesté de manière sûre seulement par le dédoublement des célébrations dans les calendriers liturgiques, est probablement beaucoup plus fréquent que ces quelques cas mais il n'est connu que par des traditions locales généralement mises par écrit tardivement (puisque'il s'agit d'un processus d'origine populaire), cf. MATTOSO (José) 1996a: «Le Portugal de 950 à 1550» in. *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550* (dir. Guy Philippart). Vol. II. Turnhout. 1996, pp. 83-102 (ici pp. 96-8).

<sup>31</sup> MATTOSO (José) 1987a: «Os moçárabes» in. IDEM: *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa. 1987, pp. 19-34 (ici p. 28), suggère que l'existence d'un culte typiquement mozarabe sur certains lieux après la Reconquête, sans marquer forcément une continuité culturelle qui obligerait à maintenir l'invocation, peut constituer un choix délibéré,

exclusivement à la lutte contre les Maures, peut ainsi constituer un élément de propagande précis au service des autorités (et l'on connaît l'usage de S. Jacques par les premiers monarques guerriers portugais)<sup>32</sup>; mais il peut aussi consacrer et glorifier *a posteriori* le mode de vie guerrier des milices municipales. Il est donc difficile de distinguer dans le choix de ce genre de patronage les aspirations de la population et la décision du fondateur, la convergence des deux engendrant une espèce de «culte civique». Le rapport reste insaisissable entre les fondateurs proches du pouvoir temporel et/ou spirituel, théoriquement inspirés par des considérations théologiques ou un objectif politique, et les fidèles des temples, théoriquement mûs par une religiosité issue de leurs conditions de vie; mais l'organisation sociale de la région incite à accorder une large place à ces derniers (notamment les élites de chevaliers municipaux<sup>33</sup>), au moins au sein des cadres posés par les premiers, car les intérêts et les aspirations des uns et des autres, dans ce domaine précis, semblent plutôt convergents.

L'assimilation de chaque saint à un certain nombre de spécificités, vertus morales, actions thaumaturgiques et plus généralement miraculeuses, localités (topographie et climat, voire végétation) peut expliquer certains choix puisque le mécanisme d'adoption d'un vocable opère en dernière analyse dans un cadre local; cette spécificité s'observe documentairement dans le choix des saints patrons des confréries, quand l'assimilation est en rapport plus ou moins direct avec une activité professionnelle ou un statut social. Toutefois, à moins d'imaginer une circonstance locale très précise (insalubrité du site, famine, endémie lépreuse) au moment du choix du titre<sup>34</sup>, c'est la culture personnelle du fondateur qui joue, dans les

---

véritable élément de propagande pour faire accepter aux mozarabes la nouvelle domination politique et notamment la liturgie romaine; dans cette situation, la population mozarabe est le plus souvent trop marginale pour «obtenir» une église majeure.

<sup>32</sup> Cf. les 3 *lectiones* (du célèbre «Liber Calixtinus» de la cathédrale de Compostelle) consacrées à l'intervention miraculeuse de Santiago en faveur de Sancho I lors de son expédition à Séville en 1178 (éd. SOARES (Luís Ribeiro) 1979: «A bula 'Manifestis probatum' e a legitimidade portuguesa» in. 8<sup>o</sup> *centenário do reconhecimento de Portugal pela Santa Sé (bula «Manifestis probatum» – 23 maio de 1179). Comemoração académica*. Lisboa. 1979, pp. 143-91).

<sup>33</sup> VAUCHEZ (André) 1981: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* («BEFAR», 241). Rome. 1981, pp. 280 sq. note l'importance des élites communales italiennes dans l'adoption des cultes au niveau local (il est vrai que ses observations portent sur la création de nouveaux cultes, moins «institutionnels» que ceux que nous étudions).

<sup>34</sup> On notera que le seul site de notre zone à bénéficier de deux patrons guerriers

limites signalées plus haut, et celle-ci est probablement influencée par le discours clérical le plus commun, qui ne va pas dans le sens de la diversité<sup>35</sup>. Ainsi, le recensement des manuscrits hagiographiques et notre connaissance des bibliothèques médiévales (catalogues et testaments, voire inventaires après décès) attestent que la diffusion par compilation, dans les milieux cléricaux, concerne le plus massivement les écrits relatifs aux saints universels paléochrétiens, depuis les évangiles et les actes des apôtres<sup>36</sup> jusqu'à la légende dorée; cet aspect purement textuel<sup>37</sup> est corroboré et partiellement concrétisé par les vocables effectifs dans la liste de 1320. Mais la titulature intègre peut-être aussi des mécanismes de la culture populaire, d'appréhension beaucoup plus malaisée<sup>38</sup>. Quoi qu'il en soit, comme l'église est articulée avec le peuplement, la liberté de choix est fortement limitée non seulement par les impératifs sociaux – que l'on évoquera – mais aussi, plus mécaniquement, par la tradition; ainsi, au sein des patrons

---

(Michel et Jacques, au lieu de l'habituel et seul Jacques) est Coruche, qui est, parmi toutes les plus anciennes implantations chrétiennes au sud du Tage, le *castrum* ayant subi le plus fortement les contre-offensives almohades sans interruption durable du culte chrétien.

<sup>35</sup> L'influence du culte liturgique sur les choix des fondateurs semble faible dans le Midi à partir du XII<sup>e</sup> siècle car le très large inventaire de saints offert par les martyrologes d'origine carolingienne (copiés dans tous les monastères portugais à partir de la réforme liturgique) et par les légendes *ad usum chori*, ne se retrouve absolument pas dans l'étroite palette hagionymique méridionale. Un exemple précis est fourni par l'inscription de consécration du grand autel dans le nouveau bâtiment gothique de la cathédrale d'Évora en 1308, qui est dédié à: la Vierge, l'apôtre S. Barthélémy, S. Jean-Baptiste, le martyr S. Laurent, le martyr S. Julien, le martyr S. Boniface, les martyrs SS. Vincent, Sabine et Christeta, la martyre S. Lucie et (rajouté hors-texte) S. Manços (éd. BARROCA 2000, n° 513, p. 1331).

<sup>36</sup> Ceux-ci sont intégrés dans une compilation alphonsine ayant apparemment suscité un grand intérêt au Portugal (cf. art. «Autos dos apóstolos» in. *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa* (Giulia Lanciani / Giuseppe Tavani coord.). Lisboa. 1993, pp. 75-6).

<sup>37</sup> La meilleure mise au point récente sur ces textes se trouve dans MATTOSO 1996a; sur les compilations et nombreux écrits dispersés à l'origine des *Flores sanctorum* portugais, voir LUCAS (Maria Clara de Almeida) 1988a: *Hagiografia medieval portuguesa* («Biblioteca breve» 89). Lisboa. 1984, *maxime* pp. 35-44 et les textes édités in. IDEM éd. 1988b: *Ho Flos Sanctorum em Lingoagem: os santos extravagantes*. Lisboa. 1988.

<sup>38</sup> Ainsi, l'association du saint à certaines actions précises peut être tirée, par les canaux savants de l'érudition, des écrits le concernant; ses miracles, ses vertus, certains détails de sa vie fournissent les bases d'une association directe: c'est ce que font les créateurs de sermons, relayés par le prêche dominical, et ces éléments finissent par entrer dans la culture commune. Mais les croyances populaires jouent aussi sur l'homophonie entre le nom du saint et le nom de tel ou tel malheur ou sur des correspondances (larges aperçus in. DELUMEAU 1989).

guerriers, le quasi-monopole de Jacques par rapport à Michel ne fait que refléter, en les accentuant, des tendances qui se sont dessinées plus au Nord <sup>39</sup>.

L'absence de datation, inévitable dans un tel document, pose également des problèmes, dans la mesure où les actes de fondation sont totalement absents de notre documentation complémentaire, ce qui nous cache définitivement la date à laquelle sont dédiées les églises; or, les dévotions obéissent à des courants, voire à de plus superficielles modes, qui nécessitent une chronologie des lieux de culte, d'autant plus que notre étude est nécessairement récapitulative puisqu'elle se fonde sur un seul document. Toutefois, les églises, au sud du Tage, ne sont pas de fondation antérieure à 1147 et, pour beaucoup d'entre elles, aux années 1220, sauf cas rarissimes d'églises fondées en époques wisigothique ou mozarabe ayant survécu (matériellement ou mémorialement) jusqu'à la reconquête; les titres mentionnés en 1320 résultent donc plus de la diversité culturelle ou sociale que d'évolutions très nettes du sentiment religieux, si l'on excepte l'apparition de la spiritualité Mendiante <sup>40</sup>.

Enfin, les canaux de diffusion de telle ou telle dévotion, sur le plan purement spirituel, sont particulièrement difficiles à déceler au sud du Tage et ceci pose le problème crucial du rôle, direct ou indirect, du clergé dans le processus d'adoption des titres. Les manuscrits liturgiques (notamment les calendriers), qui constituent le témoin le mieux étudié, ne nous livrent que des aspects très peu diffusés du culte, généralement insuffisants pour justifier l'adoption des titres d'églises, en particulier dans notre région où il manque un important relais des cultes liturgiques, à savoir les monastères de types hispanique puis clunisien et canonial <sup>41</sup>; plus précisément, c'est

---

<sup>39</sup> L'autre saint guerrier, Georges, présent depuis au moins le XI<sup>e</sup> siècle, ne s'impose (y compris au nord du Tage) qu'à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, à cause des relations nouées par la nouvelle dynastie d'Avis avec l'Angleterre; après la bataille d'Aljubarrota, qui crée précisément la dynastie, un des principaux artisans de la victoire, le connétable Nuno Alvares Pereira, dédie encore à la Vierge la chapelle qu'il fonde sur le site et c'est plus tard que S. Georges lui est associé puis la supplante dans le titre (BARROCA 2000, pp. 1936-44).

<sup>40</sup> Dans cette méconnaissance de l'âge des églises, les titres pourraient précisément constituer un élément de datation. C'est une méthode couramment employée pour dater les églises du haut Moyen-Âge; mais, comme on le verra, l'étroitesse et le conformisme du sanctoral se joignent à la rapidité de constitution du réseau pour rendre cette méthode peu efficace en l'occurrence.

<sup>41</sup> Les «monastères» antérieurs à l'introduction de la règle bénédictine ont des liens étroits avec l'aristocratie parce qu'ils exercent une fonction patrimoniale (sépulture) et les



indirectement, à travers la formation du clergé méridional, que les trois principaux monastères du centre du Portugal, Ste Croix de Coimbra, S. Marie d'Alcobaça et S. Vincent de Lisbonne, constituent des agents de diffusion de la spiritualité. Un canal de plus en plus important à partir du XIII<sup>e</sup> siècle est constitué par les Ordres religieux <sup>42</sup>, principalement les Mendians (puis les Cisterciens et Augustins désormais ralliés à la politique mendicante de promotion des saints, notamment ceux sortis de leurs rangs <sup>43</sup>); ce canal est très efficace car il n'agit pas seulement auprès du clergé mais directement au sein de la population (grâce à la prédication et au contrôle des confréries), mais, dans notre région, l'implantation des Mendians n'est pas massive alors même qu'ils jouissent d'une situation favorable de monopole monastique; leur influence est limitée par le fait qu'ils restent longtemps peu nombreux, précisément durant la phase où sont attribués beaucoup de nos hagionymes – le problème serait autre si l'on élargissait l'enquête aux vocables des chapellenies et simples autels. Enfin, on connaît fort mal – et peut-être la sous-estime-t-on – l'action directe (autre que liturgique) du clergé séculier dans la popularisation des cultes <sup>44</sup>; il est certain qu'elle n'est pas nulle mais ses effets sont très limités sur les cultes les plus institutionnalisés <sup>45</sup>.

---

dévotions individuelles des familles aristocratiques (principaux agents de fondation d'églises) s'y expriment donc largement, entraînant une diversité des titres; dans le Nord du Portugal, ils exercent souvent la fonction d'église publique et popularisent donc ces dévotions privées. Les monastères fondés à partir des années 1050-1100 et les précédents après leur réforme ne diffusent pas ou très peu le culte de leurs propres saints jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, mais ils relaient des dévotions plus générales en fondant et surtout en recevant des églises, dans le cadre bien connu de la «restitution» des *sacra* prônée par les réformateurs grégoriens (en revanche, les liens directs entre familles laïques et monastères, i.e. l'orientation des dévotions privées, sont relâchés par le refus cistercien de réception des oblats). Et surtout tous ces lieux de culte exercent une réelle influence sur la religiosité et même dans le domaine plus formel du culte des saints (dont relèvent les titulatures d'églises) auprès des populations environnantes, surtout à travers le culte des morts, les rites propitiatoires agraires et les formules de malédiction, voire l'assistance aux offices (cf. l'essai de MATTOSO (José) 1987b: «Liturgia monástica e religiosidade popular na Idade Média» in. IDEM: *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa. 1987, pp. 183-90; plus largement DAVRIL (Anselme) et PALAZZO (Eric): *La vie des moines au temps des grandes abbayes Xe-XIII<sup>e</sup> siècles*. Paris. 2000, pp. 261-2).

<sup>42</sup> VAUCHEZ 1981, pp. 131-47.

<sup>43</sup> Jusqu'alors, les Ordres traditionnels étaient plutôt hostiles, non pas au culte lui-même mais à sa diffusion dans le peuple, source de pèlerinage troublant la réclusion.

<sup>44</sup> C'est une situation commune à l'ensemble de la chrétienté latine, à cause du mutisme des synodes à ce sujet (VAUCHEZ 1981, pp. 149-50).

<sup>45</sup> Les plus anciennes constitutions synodales portugaises conservées (dioc. Lisbonne,

Les quelque 200 vocables identifiés représentent une palette de 29 invocations <sup>46</sup>, dont on peut retirer Benoît et la Trinité, qui s'appliquent exclusivement à des monastères, en fonction des traditions de leur Ordre respectif, ce qui donne 27 titres courants; il serait statistiquement plus juste de retirer aussi les deux villes regroupant le plus d'églises majeures, Portalegre et Santarém, et notamment cette dernière, car la promiscuité des temples y développe fatalement la diversité <sup>47</sup>. La palette reste assez diversifiée (24 titres) mais sa répartition la réduit considérablement, en qualité et en quantité. Les saints invoqués sont tous, en dehors de Claire, François et Dominique, des héros de l'époque pré-chrétienne, christique et paléo-chrétienne, certainement connus comme tels par les fidèles qui les vénèrent dans notre région; ce choix exclut les saints ayant vécu entre le VI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle (sauf peut-être Dominique). En raison de cette préférence chronologique mais aussi par reproduction d'une attitude dévotionnelle dont les racines sont à chercher en-dehors de la région et de l'époque envisagées, ce sanctoral se focalise sur les martyrs; d'ailleurs, la quasi-totalité des titulaires sont des saints dont le culte même s'est développé précocément dans le futur Portugal (rarement après le début du XI<sup>e</sup> siècle).

## 2. Les titres fondamentaux, reflet d'une culture universelle en situation sociale coloniale

100 titres sont mariaux, ce qui est une proportion énorme, d'autant plus qu'aucune zone n'échappe à la dévotion mariale <sup>48</sup>; l'invocation s'applique à

---

vers 1240) stipulent que «*moneant presbyteri parrochianos suos, tam in confessionibus suis quam in predicationibus... ut saltem semel in anno peregre visitent ecclesiam Vlixbonensem in honorem gloriosissimi martiris beati Vincentii*» (éd. *Synodicon hispanum*. 1982, p. 293); or, même en incluant le territoire diocésain hors de notre zone d'étude, il n'y a qu'un seul titre paroissial de Vincent dans le diocèse de Lisbonne, à Casével (parce que les fondations sont antérieures à cette politique?) et il y en a 2 dans le diocèse d'Idanha.

<sup>46</sup> Alphonse 2 [1], Antoine 1, Barthélémy [3], Benoît 1, Claire 5, Clément [1], la croix [1], Cucufat 1, Dominique 2, Etienne 2 [1], François 1, Irène [1], Jacques 17, Jean 12, Julien 3 [1], Laurent 3 [1], Mamès 1, Marie 100, Marie-Madeleine 2 [1], Marine 1, Martin 3 [1], Matthieu 2 [1], Michel [1], Nicolas [1], Paul non associé à Pierre 1, Pierre 15, le sauveur 11, la trinité 1, Vincent 3 [1]; les chiffres entre crochets indiquent les collégiales.

<sup>47</sup> A Santarém, il y a 3 titres que l'on ne retrouve nulle part ailleurs, Nicolas, Irène et la croix.

<sup>48</sup> On ne voit pas de différence sensible dans la proportion des vocables mariaux entre les diverses régions composant notre zone d'étude, notamment entre la zone de présence chrétienne ancienne et durable (entre 1147 et 1220) et la zone conquise entre 1220 et

28 des 68 collégiales, donc dans une proportion à peu près identique. Le succès du titre marial, qui est un caractère général de l'Occident des XII-XIII<sup>e</sup> siècles (quoique moins nettement que dans notre région), s'explique de plusieurs manières. On a vu qu'il est assuré en partie par une propagation mécanique, par voie coutumière <sup>49</sup>. De profondes racines spirituelles et théologiques sont à l'origine de ce succès et agissent probablement encore comme une justification, si ce n'est une raison immédiate, du choix; par son assimilation à la maternité et par sa proximité avec Dieu, Marie exerce, depuis sa promotion par Constantin au IV<sup>e</sup> siècle, une fonction sécuritaire et tutélaire qui peut s'appliquer à n'importe quelle situation dévotionnelle <sup>50</sup>. Protectrice des faibles (malades, pauvres, pèlerins), malgré une invocation courante nettement révérentielle («*Nossa Senhora*»), elle est aussi célébrée par la monarchie pour sa puissance et sa gloire (*regina coeli*) et elle est associée aux guerriers morts contre l'infidèle; dans ce dernier cas, toutefois, le titre concerne seulement des chapelles cimitériales (comme cet ermitage S. Marie «ad martyres» près d'Alcácer), et la religiosité qu'il révèle est implantée au Portugal par les Croisés (avant d'être intégrée dans la culture locale) <sup>51</sup>.

---

1250, respectivement au nord et au sud d'une ligne Alcácer-Évora-Elvas; les chiffres donnés par COSTA 1957, pp. 12-3 et 39-46 attestent des différences plus nettes (proportion de vocables mariaux de seulement 33% dans le district de Beja) mais de nombreux biais statistiques et la date du recensement utilisé (1890) expliquent l'apparition de ces différences.

<sup>49</sup> On pourrait y ajouter un autre facteur: sur les sites majeurs, la plus ancienne fondation porte souvent le titre marial car elle a vocation paroissiale et constitue donc la mère des autres lieux de culte. Toutefois, la fixation des hiérarchies au sein des lieux de culte et l'attribution d'un territoire aux églises sont des processus lents, tardifs et complexes; si certaines églises sont explicitement construites pour devenir chef-lieu de paroisse (notamment les plus anciennes), la paroissialité n'est pas forcément avérée au moment de sa nomination. Quand les rapports hiérarchiques sont nets entre une église paroissiale et une chapelle (ou ancienne chapelle devenue église «fille»), la «maternité» de la 1<sup>e</sup> s'exprime non seulement par son titre marial mais aussi par la transmission de son titre à la 2<sup>e</sup> (ainsi S. Maria de Vide par rapport à S. Maria de Fronteira, dont on connaît les rapports par d'autres documents).

<sup>50</sup> Nombreux développements in. DELUMEAU 1989, pp. 261-89, parmi une énorme littérature mariale.

<sup>51</sup> Les principaux sites sur lesquels on trouve ces chapelles sont Lisbonne, Alcácer, Sacavém, Elvas et Silves (COSTA 1957, p. 10); les 3 premiers sont conquis en collaboration avec les Croisés flamands et anglais et les 2 derniers, conquis par les seuls Portugais, révèlent une «contamination» tardive (à partir des années 1220 seulement) de l'association de Marie aux martyrs, notamment parce que les efforts des théologiens pour introduire la notion de martyr dans la lutte contre l'Islam ont peu d'écho dans la population portugaise.

Outre la «maternité» des églises primitives par rapport à d'autres églises, qui est un élément symbolique à usage des clercs (et aboutit à un processus de type administratif), les fonctions maternelle et tutélaire de Marie sont décisives pour symboliser l'accueil et la fédération de colons déracinés, dans des communautés municipales où la solidarité est vitale <sup>52</sup> et adopte, au moins sur le plan symbolique, des modèles familiaux <sup>53</sup>; mais, au-delà de ces aspects idéologiques abstraits, le titre marial remplit une fonction directement sociale car les colons sont presque toujours d'origines variées (quoique rarement très dispersées, dans la colonisation méridionale) et il faut éviter un «communautarisme» culturel et ethnique entre les citoyens des municipes, au moins au sein des chefs-lieux de *concelhos* <sup>54</sup>, en adoptant le titre de dévotions largement partagées. Dans de nombreux cas, le choix du titre marial est donc certainement la conséquence d'une

---

<sup>52</sup> Rappelons que l'organisation municipale constitue un facteur fondamental de la colonisation méridionale, non seulement parce que le système municipal est encouragé par les seigneurs banaux (surtout par les monarques) mais aussi parce qu'il est le mieux adapté aux conditions locales (faiblesse du nombre des colons, exploitation d'une main d'œuvre indigène...), notamment parce qu'il endosse la fonction guerrière; cf. BOISSELLIER (Stéphane) 1998a: *Naissance d'une identité portugaise. La vie rurale entre Tage et Guadiana de l'Islam à la Reconquête (Xe - XIVe siècles)*. Lisbonne. 1998 et, plus précis, IDEM 2002a: «Population musulmane, colonisation et encadrement municipal: une exploitation sociale de l'espace dans le Midi portugais?» in. *L'espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne, France (XIIe-XIVe siècle). Mélanges en l'honneur de Robert Durand* (Monique Bourin / Stéphane Boissellier dir.). Rennes. 2002, pp. 57-79 et IDEM 2004a: «Des franchises aux coutumes: la formation et l'évolution du prélèvement seigneurial (l'exemple d'Évora 1165-1280)» in. *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècles). Réalités et représentations paysannes. Colloque tenu à Medina del Campo du 31 mai au 3 juin 2000* (Monique Bourin / Pascual Martínez Sopena éd.) (coll. «Histoire ancienne et médiévale» 68). Paris. 2004, pp. 443-96.

<sup>53</sup> Voir les réflexions du sociologue Moisés Espírito Santo en préface de MARQUES (Luís) 1996: *Tradições religiosas entre o Tejo e o Sado. Os círios do santuário da Atalaia*. Lisboa. 1996, pp. 13-26.

<sup>54</sup> Nous verrons que le communautarisme existe, au moins sur le plan social, mais qu'il s'exerce plutôt à l'échelle du territoire municipal tout entier, à travers l'infériorisation des colons des habitats périphériques. Dans une région où les communautés d'habitants organiques (municipes) sont un instrument essentiel de la colonisation, il est très important d'éviter leur fragmentation en groupes ethniques (puisque'il est impossible d'éviter leur division sociale, notamment entre chevaliers et piétons); ainsi, contrairement à Tolède, où les colons reçoivent à la fin du XIe siècle des privilèges (*fueros*) différents selon leur origine ethnique, les sites portugais, moins importants, savent éviter une telle division juridique (sauf peut-être pour les mudéjares, qui se règlent probablement d'après le «*Liber judiciorum*»).

popularité préalable, aussi bien chez les colons venus du Nord que chez les indigènes mozarabes – sur lesquels nous reviendrons; tout atteste en effet, l'universalité de son invocation, notamment la constitution précoce de collections de miracles dans les sanctuaires méridionaux: ce sont elles qui nourrissent les anecdotes portugaises de la célèbre compilation des *Can-tigas* d'Alphonse X le Savant. Marie concilie donc la faveur des clercs et la popularité et son adoption comme titre remplit toutes les conditions évoquées précédemment.

Suit, de très loin, un groupe de 4 saints assez cohérent: Jacques est présent 17 fois (dont 7 collégiales), Pierre 15 fois (dont 8 collégiales) Jean 12 fois (dont 5 collégiales) et le Sauveur 11 fois (dont 6 collégiales)<sup>55</sup>. Ces titres sont ceux de saints universels, sans origine nationale marquée et donc vénérés dans toute la chrétienté, avec toutefois une spécificité hispanique pour l'apôtre Jacques depuis l'invention de son tombeau à Compostelle. Si Jacques peut susciter une vive dévotion collective par l'identification à la vie guerrière, les autres souffrent d'un déficit affectif, aussi bien par rapport à la Vierge que par rapport aux intercesseurs privés, car leur dimension de martyrs (à l'origine de leur popularité) n'est probablement plus prioritaire: avec Marie, ces saints sont les patrons fondamentaux des églises publiques, adoptés à partir du VIIe siècle, quand la nomination s'est étendue des basiliques (*tituli*) aux églises, et leur implantation est telle que leur élection, aux XII-XIIIe siècles, résulte d'une nécessité technique ou sociale (consensus entre les colons) plus que de courants spirituels précis (si ce n'est leur origine évangélique). Toutefois, au sein de ce groupe, des préférences peuvent obéir à une intention politique ou théologique, notamment en intégrant la symbolique de la conversion des indigènes pour les titres de Jean et Pierre/Paul)<sup>56</sup>; à cet égard, il serait utile de

---

<sup>55</sup> Nous avons donc un quinté de tête, auquel on peut joindre 6 titres ayant plus de 3 occurrences chacun; si l'on est encore moins exigeant dans la représentativité et on se contente d'éliminer les titres uniques, on n'obtient tout de même que 16 titres «fréquents». Au XXe siècle, les quelque 4000 paroisses portugaises sont sous le vocable de 125 patrons principaux, presque tous d'origine médiévale (en excluant les très nombreux patrons d'une seule ou de quelques église(s), que la hiérarchie cherche parfois à éliminer pour cause d'origines trop douteuses) (OLIVEIRA (Pe Miguel de) 1950: *As paróquias rurais portuguesas. Sua origem e formação*. Lisboa. 1950, p. 166).

<sup>56</sup> Les églises consacrées à Jean (qui est toujours le Baptiste et non l'apôtre) ne sont évidemment pas des baptistères, mais leur titre peut souligner l'importance du baptême, dans une région où la conversion des indigènes musulmans n'est pas négligeable; leur répartition régionale paraît assez périphérique parce que les zones de juridiction des Ordres

pouvoir établir la distinction entre les églises fondées dans des zones incluant une importante population indigène et les églises des zones occupées *a novo* par des colons. Dans le cas de Pierre, le choix local de son patronage est aussi favorisé par la monarchie car son culte a un caractère consensuel, donc civique, particulièrement marqué, dans la mesure où il est logiquement donné comme protecteur officiel au jeune royaume, en 1179, lors de sa reconnaissance par la papauté <sup>57</sup>.

Sur les sites majeurs, qui sont généralement parmi les plus anciens centres (foyers coloniaux et postes frontaliers durables), plusieurs de ces titres fondamentaux, voire tous, sont très souvent associés (à Évora, Monforte, Montemor, Portalegre, Elvas, Castelo de Vide, Beja, Monsaraz); dans le cas où la fondation des églises est simultanée et coordonnée, on peut retrouver dans cette association la situation des capitales de paroisses paléochrétiennes – sauf que Jacques remplacerait Etienne dans notre région – c'est-à-dire des centres de christianisation au milieu d'églises sans juridiction propre et constituant un réseau encore très lâche. En outre,

---

militaires semblent exclure (au profit de Marie) le titre johannique – ce qui attache celui-ci aux fondations monarchiques et épiscopales – mais elle «couvre» en fait assez bien la région jusqu'à Beja et le vide que constitue le bas Alentejo et surtout l'Algarve pourrait exprimer la faiblesse de la christianisation des indigènes dans la zone la plus méridionale. De même, étant donné que nos titres, abrégés, «dissimulent» Paul derrière Pierre, on pourrait voir une intention prosélytique dans l'application du titre paulinien, apôtre des Gentils, et on peut formuler à son sujet les mêmes remarques que pour Jean quant à sa répartition territoriale (sauf que l'Ordre de Santiago ne l'exclut pas, ce qui réduit en apparence l'excentricité de la répartition, alors que le titre est en fait encore plus étroitement cantonné au nord d'Évora et tout aussi périphérique). Enfin, le principal concept attaché au Sauveur (le salut) mériterait d'être étudié à travers l'emploi du curieux et inhabituel prénom «Sauvé» (Salvatus, cf. plusieurs individus dont le patronyme est Salvati dans ACABADO (Maria Teresa Barbosa) éd. 1968: «Inventário de compras do real Mosteiro de S. Vicente de Fora» in. *Arquivo de bibliografia portuguesa* 53-6. Coimbra. 1968); si Sauveur, d'ailleurs peu fréquent comme anthroponyme jusqu'au XIVe siècle, exprime un concept interne aux chrétiens, le résultat de l'action qu'il exprime implique un point de vue de conversion; bien sûr, ce point de vue peut être porté par un «vieux-chrétien», mais l'emploi du prénom est trop rare pour ne pas s'appliquer à des situations assez spécifiques.

<sup>57</sup> Comme la plupart des Etats fondés à partir de la réforme grégorienne, le royaume portugais a besoin d'être reconnu par Rome (bulle *Manifestis probatum*), et l'emploi du titre de roi – car il s'agit strictement de ceci, assorti de l'octroi d'une protection – est une véritable «création» du royaume sur la plan juridique, ce qui donne au titre de Pierre une valeur politique symbolique considérable. D'ailleurs, la quasi-totalité des sites abritant une église consacrée à Pierre sont étroitement associés à l'action organisatrice, voire fondatrice, de la monarchie (et ils se regroupent donc presque tous au nord de Beja).

ces titres sont trop universels pour pouvoir symboliser nettement le particularisme ethnique et culturel des différents groupes de colons au sein des sites majeurs; certes, ce communautarisme est en fait inévitable, surtout dans les grandes villes comme Coimbra, Lisbonne, Santarém et il se concrétise précisément par des «quartiers-paroisses» – qui, de toute manière, créent le cloisonnement s’il n’existait déjà –, mais l’application de ces titres et surtout leur association permet d’affirmer symboliquement l’unité des habitants autour d’un «groupe évangélique». En tout cas, les combinaisons hagionymiques – plus que l’étude titre par titre – éclairent les processus de peuplement et inversement – quoique l’ignorance de nombreuses dates de fondation (et de paroissialisation) obscurcisse le problème: la documentation diplomatique montre que, durant la Reconquête, les habitats les plus anciens, fondés par implantation de groupes de colons d’origines lointaines et variées, présentent tous le même «fonds» hagionymique fédérateur (sauf concession d’un saint exotique à un groupe ayant une forte identité, tel le Mamès mozarabe d’Évora); par la suite – mais les phénomènes sont moins bien attestés – les précédents villes et *castra* grossissent par immigration d’une population périphérique, et d’autres sites, de «fondation» plus récente, semblent issus (et non pas seulement accrus) d’un *incastellamento* rassemblant une population dispersée (nombreux sites mineurs comme Portel, mais aussi Monsaraz, Monforte et peut-être Portalegre): dans ces cas de glissement assez massif d’une population vers un centre proche, il est d’usage canonique de «récupérer» (dans une église dudit centre) le titre issu de la dévotion que les immigrants ont développée indépendamment – si ce titre est déjà paroissial – et ceci pourrait expliquer l’intégration de saints «dissonnants» dans un concert pourtant destiné à uniformiser (Julien à Montemor, Mathieu à Castelo de Vide, Barthélémy à Monsaraz...) <sup>58</sup>.

Ajoutés à la Vierge, les 5 vocables de tête regroupent 155 invocations, c’est-à-dire plus des 3/4; 54 des 68 collégiales (80%) sont sous leur invocation. Cette étroitesse de la palette hagionymique méridionale peut recevoir une explication «mécaniste», par la logique du conformisme, processus culturel qui s’auto-alimente – plus il agit et plus il est efficace. Comme nos

---

<sup>58</sup> Du point de vue du peuplement, un autre processus, de type administratif, peut jouer (avec les mêmes effets); c’est la forte centralisation des chefs-lieux par rapport à leurs villages dépendants, qui pousse à localiser «en ville» des églises desservant le milieu rural: quand une église du site central est érigée en chef-lieu de paroisse, ce n’est pas forcément pour faire face à un accroissement du nombre des fidèles *in situ* (éventuellement par concentration) mais pour desservir la population d’une partie du territoire, probablement en adoptant le vocable dont bénéficie la chapelle des villageois.



églises sont fondées très majoritairement par des hommes imprégnés de la même culture, ce processus agit dès les débuts de la colonisation et la difficulté pour faire preuve d'originalité est donc de plus en plus grande <sup>59</sup>, jusqu'à ce qu'intervienne un courant culturel assez fort pour faire ressentir l'innovation comme un nouveau conformisme, telles les dévotions propagées par les Ordres Mendiants envers leurs fondateurs. La concentration des titres peut avoir aussi une explication technique, à savoir l'association entre le titre et la détention de reliques, notamment pour les églises qui ont été des chapelles (fondées pour abriter des reliques) avant de recevoir la *cura animarum*, dont on pourrait attendre une plus grande diversité de titres: les régions méridionales d'al-Andalus ont été largement dépouillées de leurs reliques par l'exode des mozarabes vers le Nord chrétien, par les expéditions militaires, par la politique pacifique d'importation des royaumes chrétiens (liée à l'idéologie politique de continuité gothique) <sup>60</sup> et par la ruine durable de la plupart des églises mozarabes, ce qui implique une importation massive de reliques sur un temps assez bref, et ceci impose de recourir aux reliques représentatives (et non pas aux reliques réelles, beaucoup plus rares ou inexistantes) <sup>61</sup>; or, les plus faciles à se procurer sont évidemment celles des saints les plus anciens et les plus glorieux, suscitant

---

<sup>59</sup> Si les titres des églises de la région de Coimbra sont diversifiés par la continuité mozarabe et la variété des dévotions des colons septentrionaux, la culture que les colons de Coimbra vont exporter vers le Sud est, elle, déjà beaucoup plus conformiste: une formule pieuse de préambule d'un acte de Coimbra, synthétisant (de façon d'ailleurs inhabituelle) les invocations les plus fréquentes, nous énumère une liste de patrons célestes qui pourrait se retrouver dans n'importe quelle région d'Occident (le sauveur, Martin, Pierre-Paul, Michel, Jacques, Marie, puis des dévotions moins universelles) (éd. RODRIGUES (Manuel Augusto) COSTA (Avelino de Jesus da) eds. 1999: *Livro preto. Cartulário da Sé de Coimbra. Edição crítica. Texto integral*. Coimbra. 1999, p. CCXLI).

<sup>60</sup> Un des exemples les plus célèbres est l'obtention de la dépouille de S. Isidore de Séville par le siège de León en 1063, négociée avec les monarques Abbadides.

<sup>61</sup> On connaît les difficultés à se procurer des reliques par le récit hagiographique de la translation du corps de S. Vincent depuis Sagres à Lisbonne (MATTOSO 1987a, p. 27); il s'agit d'ailleurs d'un contre-exemple du point de vue de notre région car l'importation se fait depuis le Sud vers le Nord mais ceci s'explique par l'importance de l'opération (la dépouille intégrale du saint). Au cours du haut Moyen-Âge (donc pour les régions les plus septentrionales du Portugal), c'est la libéralité des Eglises orientales à fragmenter les corps des saints (reliques réelles) qui a diffusé en Occident le culte des martyrs orientaux, aux dépens des martyrs occidentaux (cantonnés à un cadre plus étroit) dont l'Eglise romaine ne distribuait que des reliques représentatives.

En ce qui concerne plusieurs de nos saints majeurs, leur corps est réputé perdu pendant longtemps.

des centres de pèlerinage très fréquentés et/ou faciles d'accès (donc locaux) – et S. Jacques concilie le mieux les deux critères, tandis que la Vierge diffuse ses «reliques» par les plus anciens pèlerinages locaux (Alenquer, Monsaraz, Terena, Faro); comme les premiers foyers coloniaux sont majoritairement peuplés par des Portugais originaires des régions au nord du Tage et les foyers secondaires par des colons de même origine ou issus des centres coloniaux primitifs, il est logique qu'ils apportent ou aillent rechercher des reliques dans leurs régions d'origine et ceci explique la progressive restriction du sanctoral depuis le Nord vers le Sud et depuis les centres coloniaux vers les périphéries <sup>62</sup>.

Toutefois, ces phénomènes ne suffisent pas à limiter aussi sensiblement le choix des vocables. Il est difficile de voir des courants culturels très précis dans cette organisation du sanctoral majeur; il constitue principalement la reproduction de la culture portugaise et plus largement ibérique septentrionale, avec les adaptations nécessaires – et ce sont ces dernières qu'il convient d'expliquer. Ainsi, le culte de Santiago, dont on vient d'évoquer l'ampleur dans notre région, s'est développé dans le Nord du Portugal à la faveur du pèlerinage à Compostelle, particulièrement fréquenté dans cette zone à la faveur de la proximité <sup>63</sup>; mais son importance particulière dans notre région est évidemment liée à l'accentuation du caractère guerrier des communautés d'habitants et de la politique des premiers rois portugais. De la même manière, l'association des titres fondamentaux

---

<sup>62</sup> Au XIII<sup>e</sup> siècle, le seul pèlerinage marial septentrional important est à Guimarães (COSTA 1957, p. 21). Au niveau de tout l'Occident, cette logique se retrouve et s'explique par certains caractères fondamentaux du culte des saints et notamment par le lien entre la dévotion et son support matériel, les reliques – quoique ce lien puisse aussi constituer une entrave matérielle. BROWN 1984, p. 118 a bien montré que le phénomène spécifiquement chrétien de la diffusion et de la translation des reliques a donné à l'espace chrétien – en dépit de la polarisation par les sanctuaires de pèlerinage – l'aspect d'un réseau et a évité le localisme des dévotions, beaucoup plus que dans le monde musulman, où la sacralité est fondamentalement polarisée par quelques grands lieux et où le caractère semi-clandestin du culte des saints cantonne celui-ci à un cadre local; c'est donc aux règles de fonctionnement des réseaux culturels qu'il convient de se référer.

<sup>63</sup> Et les hostilités entre les sièges métropolitains de Braga et Compostelle ne semblent pas introduire au XII<sup>e</sup> siècle de réticences «nationalistes» au culte de l'Apôtre. Cf. DAVID 1947, p. 228. MARQUES (José) 1992: «O culto de S. Tiago no norte de Portugal» in. *Lusitania sacra* 4 (2<sup>e</sup> série) («Estudos de história medieval»). Lisboa. 1992, pp. 99-147, particulièrement p. 132, montre la réelle popularité culturelle qu'implique le choix du saint comme titre d'églises. Voir aussi RODRIGUES/COSTA éd. 1999, p. CXCVIII (exemple ancien, après 883, à Trouxemil, dans la région de Coimbra, d'introduction du culte jacobite à la faveur d'une donation au siège de Compostelle).

dans les grands sites au sud du Tage reproduit une situation observée à Coimbra dans les dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle <sup>64</sup>. Plus largement, l'essentiel du sanctoral implanté par les colons s'est constitué dans les régions au nord du Douro, là où l'invasion musulmane n'a pas interrompu les cultes en oeuvre depuis l'époque paléochrétienne. Sans entrer dans une analyse qui a déjà été effectuée par d'autres et dont de nombreux éléments ne nous concernent pas (et sont communs à tout l'Occident chrétien), on peut retenir de la situation septentrionale quelques éléments qui expliquent directement la répartition des titres méridionaux.

Dans le Nord, le sanctoral est très diversifié <sup>65</sup>; comme les changements de vocable sont rares, c'est la multiplication régulière des lieux de culte, particulièrement entre IX<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle, qui permet au stock de titres d'intégrer tous les courants culturels, depuis la vogue des martyrs orientaux diffusée par l'«internationale» des élites romaines à l'époque paléochrétienne jusqu'aux dévotions «romano-gallicanes» introduites par les réformateurs clunisiens de la liturgie et des règles monastiques, généralement d'origine française, en passant par les saints gaulois popularisés par les Wisigoths (dont le royaume est en partie gaulois). On remarquera la faiblesse des saints autochtones dans les titres <sup>66</sup>: la situation géographique du Portugal, en «fin de réseau» à l'échelle de l'Occident, lui

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. CCIII: églises SS. Pierre, sauveur, Michel, Jean, Christophe et la cathédrale dédiée à la Vierge. La croissance de Coimbra provoque une diversification postérieure par la fondation des églises des faubourgs, que l'on observe dans le premier recensement général des églises portugaises de 1229 (époque où l'érection des églises est en cours dans notre région): «*Sancta Maria de Columbria, maior ecclesia, Sanctus Petrus de Colimbria, Sanctus Johannes de Colimbria, Sanctus Salvator de Colimbria, Sanctus Christoforus de Colimbria, Sanctus Bartolomeus de Colimbria, Sanctus Iacobus de Colimbria, Sancta Justa de Colimbria*» (ANTT, Gavetas n° XIX, maço 14, doc. 7, f 10, col 1).

<sup>65</sup> Cf. avant tout DAVID 1947. Son étude des vocables se fonde sur les mentions dans les chartes antérieures à 1100; il s'agit donc d'un échantillon très différent du nôtre, plus aléatoire à cause de la conservation archivistique, intégrant les lieux de culte de tous les niveaux (y compris les titres des simples autels) et influencé par l'origine monastique des plus anciens fonds (donc intégrant les dévotions diffusées à partir des monastères par les familles aristocratiques). Le contexte culturel est éclairé par MATTOSO (José) 1992: «Cluny, Crúzios e cistercienses na formação de Portugal» in. IDEM: *Portugal medieval. Novas interpretações*. Lisboa. 1992 (2<sup>e</sup> éd.), pp. 101-21.

<sup>66</sup> Le principal moyen de connaissance des saints proprement portugais reste constitué par les textes hagiographiques; voir donc MATTOSO 1996a. Quoique cela soit assez secondaire dans les processus de transmission culturelle, on remarquera aussi que le Portugal n'a pas été une grande fabrique de saints; plus notable est la maigreur de la production écrite destinée à célébrer les saints locaux.

confère une position de récepteur plutôt que d'émetteur et aucun saint ayant agi sur le territoire portugais ne connaît la diffusion, au Portugal et au-dehors, d'un Martin de Tours, d'une Eulalie de Barcelone ou d'un Mames d'Antioche; pendant les périodes anciennes, les martyrs portugais sont concurrencés par les précédents (surtout des orientaux) <sup>67</sup> tandis que le culte des saints proprement médiévaux portugais, depuis Martin et Fructueux de Braga jusqu'au frère dominicain Gil de Santarém, est cantonné dans un cadre étroitement local, obéissant à un pur esprit de clocher, ce qui ne suffit pas à diffuser leur titre ni même à développer la dévotion locale ou régionale jusqu'à une titulature d'église; ainsi, il faut attendre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle pour que la vénération de S. Géraud de Braga soit officiellement introduite à Coimbra <sup>68</sup>. Comme partout ailleurs, le critère «national» ne peut être pris en compte pour les dévotions, ce qui est assez conforme aux canons d'une Eglise qui se veut universelle; ordonner les vocables par origine géographique, comme le font certains érudits, n'a qu'une valeur classificatoire purement arbitraire. Dans le processus de constitution septentrionale du stock de vocables où pourront puiser les fondateurs d'églises méridionales, c'est donc bien l'internationalisme qui prévaut et il se focalise évidemment assez fortement – quoique beaucoup moins que dans le Sud – sur les saints universels <sup>69</sup>. Par rapport au berceau

<sup>67</sup> Voir les listes élaborées par PIEL (Joseph M.) 1949-50: «Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponímia peninsular» in. *Biblos. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra* XXV. Coimbra. 1949, pp. 287-353 et XXVI. Coimbra. 1950, pp. 281-314.

<sup>68</sup> COUTINHO (José Eduardo Reis) 1998: «Introdução geral ao *Liber anniversarium ecclesiae cathedralis Colimbriensis* (Livro das Kalendas)» in. *Humanitas* 50, t. 1 («Miscelânea em honra do Doutor José Geraldes Freire»). Coimbra. 1998, pp. 419-36 (ici p. 423). La dévotion à Isabelle d'Aragon, épouse du roi Dinis, est trop tardive, documentairement, pour apparaître dans la liste de 1320 mais elle est surtout trop tardive, historiquement, pour susciter autre chose que des vocables de chapelles. En outre, la modestie du nombre des manuscrits consacrés aux saints nationaux – ou leur accordant une place, en ce qui concerne les compilations – confirme la faiblesse de la diffusion de la dévotion à leur égard. Pourtant, le sanctoral proprement portugais n'est pas négligeable et le faible nombre de manuscrits hagiographiques signifie que la dévotion savante est géographiquement étroite mais non pas que la dévotion populaire est faible.

<sup>69</sup> DAVID 1947; sur 400 lieux de culte, 50 sont consacrés à Marie, 30 au sauveur, à Jean et à Pierre-Paul, 25 à Jacques; les seuls personnages non néotestamentaires capables de concurrencer les précédents sont Martin (50 lieux de culte), Eulalie (30) et Mamès et Christophe (20 chacun). Cette répartition se maintient *grosso modo* aux XII-XIII<sup>e</sup> siècles car les nouvelles modes ont peu de place dans un réseau d'églises déjà largement constitué. Comme partout ailleurs, la primauté des grands titres universels s'explique par leur faible

de la culture portugaise (la région au nord du Douro), ce qui caractérise notre zone n'est donc pas directement la prégnance des titres universels mais plutôt l'ignorance des grands titres autres que néotestamentaires et la focalisation sur Marie et Jacques.

Comme on l'a dit, le personnel religieux et colonial méridional est principalement d'origine portugaise et même, plus précisément, originaire de l'entre Douro et Tage, c'est-à-dire d'une région ayant elle-même subi un appauvrissement hagionymique. Toutefois, le phénomène de la «perte en ligne» culturelle, du Nord vers le Sud, et les processus sociaux ne suffisent pas à expliquer la totalité du rétrécissement onomastique méridional. En outre, la diversité hagionymique septentrionale ne peut être comparée sans précaution avec l'uniformité méridionale; en effet, elle est due en partie (pour ses titres postérieurs à 1100 <sup>70</sup>) à l'implantation des cultes liturgiques de l'Eglise romaine par les clercs étrangers (originaires d'outre-Pyrénées, Clunisiens réformateurs des couvents portugais et évêques porteurs de la réforme grégorienne), mais aussi à une implantation directe par de simples colons Francs – car la grande vague d'immigration des Francs concerne principalement les régions conquises avant 1130 <sup>71</sup> (c'est-à-dire le Nord et surtout le Centre du Portugal). De plus, la dispersion et l'ancienneté du peuplement au nord du Mondego impliquent des églises paroissiales en nombre très supérieur et desservant des communautés beaucoup plus réduites, ce qui donne leur chance à de plus nombreuses dévotions, notamment aux cultes locaux.

Mais l'on peut présenter une autre hypothèse pour expliquer la différence entre le Nord et le Sud: une partie de la population des localités secondaires méridionales est probablement formée par des indigènes en cours de conversion au christianisme, qu'il convient d'initier aux vertus chrétiennes à travers les cultes les plus anciens et les plus représentatifs donc les plus conformistes (au Portugal même mais aussi à l'échelle de toute la Chrétienté), et les fondateurs restreignent donc leur liberté de choix aux saints qui sont les valeurs les plus sûres au moment de leur fondation,

---

attachement à un lieu précis (ils bénéficient du véhicule universel des Evangiles et des Actes et certains, comme Jean et évidemment Michel, n'ont pas de sépulture), ce qui facilite la diffusion (cf. «Saint (culte des)» 1939, col. 927-8).

<sup>70</sup> Ces titres sont assez nombreux car la forte croissance démographique de la région n'est pas entièrement absorbée par la colonisation des zones plus méridionales et engendre donc une densification des lieux habités (et donc des temples).

<sup>71</sup> DEFOURNEAUX (Marcelin) 1949: *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*. Paris. 1949, p. 1.

parce que le titre des églises a une valeur autant prospective que rétrospective; plus qu'une véritable religiosité, le clergé méridional semble exiger des populations rurales une adhésion aux pratiques et ceci se retrouve jusque dans les patronages <sup>72</sup>. La logique de consensus va donc peut-être au-delà des colons en englobant la population indigène (mozarabe et musulmane), ce qui réduit le choix des patrons à l'extrême <sup>73</sup>. Ceci explique que les vocables majeurs se retrouvent non seulement sur les grands sites, dont la population indigène est expulsée et dont les églises ne desservent que des colons «vieux chrétiens», mais aussi sur des sites mineurs, dont les églises ont été pendant longtemps de simples chapelles et où l'on pourrait donc attendre une plus forte diversité de titres. Ainsi, outre l'influence cistercienne, fondamentale au nord du Tage mais plus indirecte au sud, on peut penser que le large monopole marial des titres est issu, soit du désir des fondateurs de récupérer la sympathie présente dans l'Islam envers la sainte femme <sup>74</sup>, soit du désir des populations converties elles-mêmes de vénérer un personnage central du dogme chrétien sans abandonner toute tradition culturelle antérieure <sup>75</sup>; cette préférence pour la Vierge peut aussi

---

<sup>72</sup> MATTOSO (José) 1996b: «A religião dos Alentejanos» in. *Arquivo de Beja* II-III (série III)(«Actas das I jornadas do Arquivo de Beja»). Beja. 1996, pp. 17-26; pour l'époque de la Reconquête, l'auteur se fonde sur BOISSELLIER 1998a mais il inscrit le problème dans une chronologie plus large. Il note, en se fondant sur le cas de Mértola, qu'une véritable religiosité ne commence à s'exprimer, à travers la construction de chapelles, que tardivement, à partir du XVe ou du XVIe siècle.

<sup>73</sup> Nous aborderons plus loin le problème mozarabe mais il faut préciser tout de suite que la fédération des différentes traditions culturelles ne s'opère pas souvent, au moins dans le titre des lieux de culte publics, autour des saints fédérateurs qui sont les plus représentatifs de l'identité mozarabe (principalement des martyrs ibériques tels S. Vincent, cf. NASCIMENTO/GOMES éd. 1988, pp. 8-11).

<sup>74</sup> Cette hypothèse d'une spiritualité «ouverte» (par nécessité) à d'éventuels convertis n'est pas gratuite; par un cheminement très différent (utilisation du siège d'Évora comme instrument d'intégration des populations méridionales dans le royaume et, plus précisément, choix de ses évêques), VILAR 1999, pp. 102-4 formule la même hypothèse.

<sup>75</sup> Outre les raisons purement dogmatiques, on ne peut exclure que les musulmans du Gharb, dont certains sont des convertis récents (à la suite de la «persécution» des mozarabes par les Almoravides après l'expédition andalouse d'Alphonse le Batailleur en 1126), aient manifesté jusqu'à la Reconquête une sorte de syncrétisme (cf. PICARD (Christophe) 1995: «Sanctuaires et pèlerinages chrétiens en terre musulmane: l'Occident d'al-Andalus (Xe-XIIIe siècle)» in. *Pèlerinages et Croisades. 118<sup>e</sup> Congrès national des Sociétés savantes, Pau, 1993*. Paris. 1995, pp. 235-47, qui insiste sur la participation des musulmans aux pèlerinages chrétiens et attribue le succès du soufisme au caractère récent de la conversion de ses adeptes).

s'expliquer par la prise en compte des traditions dévotionnelles des colons mozarabes.

Plus largement, la focalisation des titres sur le Christ, sa mère et les plus proches apôtres évoque une sorte de fondamentalisme évangélique, voire étroitement christique. Or, l'époque almohade est caractérisée, en al-Andalus aussi bien qu'au Maroc, par l'importance du culte des saints (marabouts), et le Gharb se signale par sa précocité en ce domaine, avec le soufisme et le mouvement mahdiste des *muridun*. Du point de vue théologique, la sainteté musulmane diffère fortement de la sainteté chrétienne, mais, du point de vue «social» des fidèles de l'une et l'autre confession, il s'agit avant tout de personnages remarquables dont les vertus sont représentatives de la foi et dignes d'imitation. La popularité des saints musulmans du Maghreb tient à leur simplicité d'approche, leur pauvreté, leur charité, leur ascétisme, leur pouvoir miraculaire, leur refus de toute compromission morale et à leur inspiration divine, caractères que l'on retrouve symbolisés dans la sainteté d'inspiration christique et apostolique, promue par les Franciscains à travers les personnages les plus vénérés dans notre région. De plus, au-delà des cheminements théologiques précis, le conformisme culturel (i.e. le recours aux lieux communs les plus fondamentaux) est particulièrement nécessaire à une population dans la situation très instable de passage d'une culture à une autre <sup>76</sup>. Dans un contexte où le personnel colonial «vieux-chrétien» est en faible nombre, une politique de sympathie – on n'ose dire de syncrétisme – intégrant les aspirations de la masse de la population (même infidèle ou en voie d'intégration religieuse) est plus efficace qu'un volontarisme trop prononcé des autorités banales et religieuses, qui déboucherait sur la polémique et le triomphalisme <sup>77</sup>; ainsi, le concept religieux constituant l'opposition la plus visible entre les dogmes

---

<sup>76</sup> Cf. BOISSELLIER (Stéphane) 1998b: «Conquête chrétienne et acculturation dans le Sud du Portugal aux XIIe-XIVe siècles» in. *Religion et identité. Actes du colloque d'Aix-en-Provence octobre 1996* (Gabriel Audisio dir.). Aix-en-Provence. 1998, pp. 227-239. Dans la situation inverse de passage d'une culture latino-chrétienne à une culture arabo-musulmane, que les textes éclairent mieux et qui a été beaucoup mieux étudiée (au moins en ce qui concerne les mozarabes), on sait que les mozarabes usent des invocations au Prophète au point que les musulmans le leur reprochent.

<sup>77</sup> Parmi les éléments de la liturgie (*lato sensu*) sensibles aux fidèles, on a évoqué le chômage et l'abstinence en l'honneur des saints majeurs; leur observation puis la participation au rite (imposée à partir du XIVe siècle, cf. *Synodicon hispanum* 1982, p. 329 = constitution du diocèse de Lisbonne en 1403) sont pour les indigènes musulmans à peu près les seuls éléments d'acculturation religieuse venant des chrétiens, en l'absence de prosélytisme clérical organisé.



chrétien et musulman, la Trinité, n'apparaît dans aucun titre méridional autre que celui des monastères liés à l'Ordre rédempteur homonyme.

### 3. Les influences «étrangères» dans les titres rares

En dehors de quelques éléments signalés çà et là, il est difficile de percevoir dans les titres les plus diffusés un transfert culturel plus précis que l'universalisme de l'Eglise et la mobilité des élites; en revanche, les titres rares et surtout uniques peuvent être parfois rattachés à des phénomènes migratoires précis, qu'il s'agisse d'hommes ou de manuscrits; il s'agit là de phénomènes positifs d'implantation. Mais la rareté ou même l'absence de certains titres très répandus dans le reste du Portugal (une seule invocation de Michel, à Coruche, et de Nicolas et la croix, à Santarém), notamment certains martyrs antiques (Marine, Etienne), est un autre phénomène majeur; en effet, comme les fondateurs d'églises viennent en majorité de régions où la diversité dévotionnelle est plus grande, on peut considérer qu'il y a abandon de certaines dévotions et on peut donc légitimement analyser des phénomènes «en négatif»<sup>78</sup>. C'est ce dernier phénomène que nous aborderons tout d'abord.

Le rétrécissement du sanctoral s'explique d'abord statistiquement; durant une vague de fondations assez brève, la forte faveur de quelques grands titres élimine les autres titres traditionnels cultivés dans le Nord du pays et ceux-ci n'auront plus beaucoup d'occasions de se loger dans des églises publiques, d'autant plus que les fondations postérieures intégreront de nouvelles modes, inédites, popularisées par les Mendiants. A son tour, ce monopole de quelques titres s'explique par les mécanismes sociaux et culturels déjà évoqués mais aussi par l'absence des agents culturels susceptibles de diffuser certaines dévotions; on a évoqué plus haut l'absence des monastères patrimoniaux ibériques puis de type clunisien comme agents de diversité et le large monopole cistercien/canonical dans la formation ou l'inspiration des élites cléricales et laïques méridionales, qui sont des facteurs d'uniformité.

L'usage est de conserver, voire de restaurer, les titres anciens quand il y a une interruption dans le culte qui ne va pas jusqu'à effacer la

---

<sup>78</sup> Ainsi, certains saints, tels Martin, Pélage ou Etienne, semblent délibérément écartés des titulatures puisqu'il sont par ailleurs largement présents dans l'onomastique personnelle.

mémoire <sup>79</sup>; pour ce faire, il faut un agent de transmission, la tradition locale, qui fait assez largement défaut dans notre région <sup>80</sup>, ce qui pose le problème des mozarabes <sup>81</sup>. Cette rupture, libérant les colons de toute contrainte antérieure, pourrait être un facteur de diversification; en fait, c'est plutôt un facteur de rétrécissement du sanctoral, dans la mesure où la nécessité de trouver des titres développe le conformisme. Les régions situées au sud du Mondego, surtout celles conquises à partir des années 1130, ont été rattachées à la culture chrétienne à une époque où le mozarabisme a décliné et s'est concentré dans les villes. Dans notre région, l'influence directe des mozarabes dans les titres, par continuité *in situ*, n'est donc attestée documentairement qu'à Lisbonne (avec les monastères de Chelas, refondé après la conquête de Lisbonne sous les vocables «originaux» de Félix et Adrien, et peut-être Santos) et Santarém (avec l'église S. Irène), éventuellement à Évora et sur quelques sites isolés; on la retrouve peut-être dans l'invocation du martyr de Braga, Cucufat, à Cuba <sup>82</sup>, et au monastère d'Almoster. Cependant, l'influence mozarabe indirecte ne doit pas être négligée, principalement à travers la formation des élites par deux monastères de forte tradition mozarabe (S. Vincent de Lisbonne et S. Croix de Coimbra) et peut-être par l'intermédiaire de colons ayant conservé une

---

<sup>79</sup> Encore que la disparition du bâtiment soit un facteur notable d'abandon, comme on l'a dit.

<sup>80</sup> COSTA 1957, p. 13 souligne justement qu'une population composée de colons n'a pas ou peu de traditions locales au moment de la fondation des églises, ce qui devrait impliquer une grande diversité (par la liberté de choix), contredite par la pauvreté hagiographique méridionale.

<sup>81</sup> Sur les mozarabes en général voir BARROS (Maria Filomena Lopes de) 2000: «Moçárabes» in. *Dicionário de história religiosa de Portugal*, vol. III. Lisboa. 2000, pp. 246-9, qui indique l'essentiel de la bibliographie (à laquelle on peut ajouter PICARD (Christophe) 1983: «Les mozarabes dans l'Occident ibérique (VIIIe-XIIe siècles)» in. *Revue des études islamiques* LI. Paris. 1983, pp. 77-88, IDEM 1992: «Minorités religieuses et pouvoirs au Portugal: mozarabes et mudéjars à Lisbonne et Santarém» in. *Maisons de Dieu et hommes d'Eglise. Florilège en l'honneur de Pierre-Roger Gaussin*. Saint-Etienne. 1992, pp. 165-78 et PICARD 1995); dans notre optique, les travaux les plus utiles sont MATTOSO 1987a et VASCONCELOS (António de) 1940: «A catedral de Santa Maria Colimbricense ao principi do século XI. – Mozarabismo desta região em tempos posteriores» in. *Revista portuguesa de história* 1. Lisboa. 1940, pp. 113-40.

<sup>82</sup> «*in dicto monasterio [Sancti Cucufati] ad honorem Sancti Cucufati martyris ecclesiam edificavimus, ymo edificatam invenimus et altare ibidem ereximus ad honorem et laudem Cucufati martyris gloriosi, que non solum auctoritate propria fecimus sed ... antiquorum fama publica confirmante*» (ANTT, S. Vicente de fora, maço 3, doc. 23).

culture mozarabe encore récente <sup>83</sup>; toutefois, sauf pour les mozarabes encore récemment andalous, ce mozarabisme est largement intégré dans une culture portugaise plus globale et combattu, dans le domaine normatif (liturgie et règles monastiques), par les réformateurs clunisiens «romains» d'origine française. De plus, les mozarabes andalous et les chrétiens ibériques des régions peu ou pas arabisées ont un héritage paléochrétien commun qui rend difficile l'observation de spécificités mozarabes <sup>84</sup>. En fait, il semble que ce soit au nord du Tage, et plus encore au nord du Mondego, que l'influence mozarabe «pure» est le plus facile à détecter car plus massive et antérieure à la «normalisation» romaine.

Quand certains titres «aberrants» apparaissent (tels que Barthélémy à Monsaraz, Marine à Mourão, Alphonse à Almodôvar, Clément à Loulé, voire Mamès à Évora et Vincent à Abrantes), notamment ceux qui désignent la seule église-mère d'un lieu sans présenter un fort pouvoir fédérateur des colons, on peut justifier leur élection par une influence cléricale plus forte qu'ailleurs <sup>85</sup> ou par l'origine particulière d'un groupe de colons (avec prépondérance locale) – puisqu'il s'agit de cultes assez répandus plus au Nord (sauf Alphonse et Clément); sans écarter ces explications, auxquelles des circonstances locales qui nous échappent peuvent donner du poids, on peut voir aussi dans ces titres soit une influence mozarabe par

---

<sup>83</sup> Ainsi, le martyrologe carolingien d'Adon – qui fait d'ailleurs une large place aux saints paléo-chrétiens ibériques – est enrichi, comme partout où il est adopté, de notices «locales», relatives à Victor et Fructueux de Braga, Manços d'Évora et Vérisime et Iria et c'est cette version qui est résumée, encore à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle dans le *«Livro das Kalendas»* de la cathédrale de Coimbra, ville où la culture mozarabe a pesé d'un grand poids (COUTINHO 1998, p. 425).

<sup>84</sup> En dehors d'éventuels souvenirs du royaume suève, la culture mozarabe s'est constituée dans un Andalus unifié et se fonde sur une culture religieuse romaine puis wisigothique assez uniforme; il ne faut donc pas attendre des spécificités dévotionnelles des mozarabes vivant sur le futur territoire portugais: les mozarabes vénèrent les saints hispaniques sans distinction de région – et bien sûr, comme tout les Occidentaux depuis le paléochristianisme, les saints universels puis italiens, voire francs. Ainsi, l'accession aux titulatures de certains martyrs orientaux est liée à la diffusion de leur culte par des contacts avec l'Orient byzantin que l'on peut attribuer aussi bien aux Wisigoths (notamment par leur séjour en Orient) qu'aux communautés mozarabes, à travers leurs contacts avec les chrétiens orientales dans le cadre international du monde arabo-musulman méditerranéen, ou plus largement aux déplacements internationaux des élites chrétiennes (par exemple la diffusion par Martin de Braga, grâce à leur traduction en latin, des *«Sententiae patrum aegyptiorum»*, cf. MARQUES (A. H. de Oliveira) e.a.: *Portugal das invasões germânicas à «Reconquista»* («Nova história de Portugal» II). Lisboa. 1993).

<sup>85</sup> Cf. *supra*.

tradition locale, soit une dévotion privée (pour les chapelles devenues églises baptismales). Cependant, ces saints ne peuvent s'imposer (ou perdurer) que dans la mesure où, en tant que martyrs à rayonnement international, ils sont acceptables pour les colons venus du Nord ou des localités voisines plus anciennes, quoique étant moins universels que la Vierge ou le Précurseur <sup>86</sup>.

De fait, la mémoire des martyrs antiques locaux n'est rappelée par aucun vocable sur le lieu même de leur martyre, à l'exception d'Irène de Santarém: au début du XIV<sup>e</sup> siècle, ceux-ci se conservent beaucoup moins dans des vocables «actifs» que dans la toponymie, c'est-à-dire dans un état fossilisé, avec une fonction mémoriale purement passive, obéissant à la force d'inertie et à la routine, sans les manifestations actives qui sont l'essence du culte des saints (ainsi, dans le site de S. Manços <sup>87</sup>); au-delà du développement purement local de la dévotion, fondée sur la présence de la sépulture, l'identité régionale ne fonctionne pas mieux puisque les célèbres martyrs de Lisbonne, Vérisime, Maxime et Julie ne sont patrons d'aucune église au sud du Tage (hormis le «rétablissement» isolé de leur mémoire au monastère lisboète de Santos) – alors que St Vérisime est le titre de plusieurs églises dans les diocèses septentrionaux; plus étonnant encore, les martyrs authentiques d'Évora et de Beja mêmes ne font l'objet d'aucune vénération assez populaire pour patronner une église paroissiale, ni sur place ni dans la région <sup>88</sup>. Ceci peut s'expliquer en partie par le fait que les mozarabes subsistant dans le Midi portugais, de moins en moins dynamiques culturellement (car se trouvant dans les régions ayant subi les «persécutions» des dynasties berbères), ont privilégié depuis longtemps, à l'image des immigrants dans les zones reconquises, des cultes plus universels

---

<sup>86</sup> Ainsi, même s'ils sont présents *in situ*, les mozarabes ne jouent probablement qu'un faible rôle dans le choix des titres, surtout parce que, comme les autres groupes composant les premiers noyaux coloniaux, ils ne sont pas assez nombreux dans chaque localité pour faire preuve de communautarisme et imposer leurs dévotions spécifiques.

<sup>87</sup> Sans qu'il s'agisse d'un martyr local, on peut aussi mentionner la persistance toponymique à S. Brás de Alportel, dont l'hagionyme adopté sous l'Islam rappelle la vénération mozarabe envers S. Blaise, sans qu'on ne trouve plus une église paroissiale méridionale qui lui soit consacrée. A Santarém, en revanche, la continuité du culte accompagne la perpétuation du toponyme (la ville même de Santarém tire son nom de la martyre thessalonicienne Irène et il a fallu que son culte soit bien vif pour supplanter sous domination musulmane (au IX<sup>e</sup> siècle) le nom antique de Scallabis).

<sup>88</sup> Les martyrs Vincent, Sabine et Cristeta (morts à Avila mais nés à Évora) font en revanche l'objet d'un culte savant (cf. note 35).

(notamment les titres de la Vierge et de Vincent)<sup>89</sup>. En effet, de nombreux éléments attestent que le culte de la Vierge est très développé chez les mozarabes portugais, aussi bien le récit de la conquête de Lisbonne que le changement de toponyme, sous l'Islam, d'une des principales villes du Gharb, l'antique Ocsonoba devenue Shantamariya (al-Gharb puis banu Harun); malheureusement, le vocable marial est tellement dominant pour d'autres raisons qu'il est difficile de l'attribuer à une tradition locale ou même à des colons mozarabes<sup>90</sup>. Une fois disparue la mémoire (sauf par toponyme), les cultes locaux anciens ne peuvent plus être réintroduits que par voie scripturaire et leur faible succès dans les titres prouvent la faiblesse de l'influence liturgique et des milieux mozarabes autochtones.

La faiblesse de la tradition locale, toujours en rapport avec les mozarabes, se fait aussi sentir dans l'absence des martyrs locaux proprement mozarabes, victimes des musulmans (tels Sisenand de Beja), très rares il est vrai dans le Portugal méridional; certes, leur culte pouvait difficilement être proclamé sous l'Islam, malgré la liberté de conscience octroyée par le système de la *dhimma* (jusqu'à l'accession au pouvoir des dynasties berbères), et il a d'ailleurs été développé surtout au nord du Mondego, probablement par des mozarabes réfugiés. Mais on pourrait justement attendre un certain engouement des colons (mozarabes ou non) envers ces saints et une utilisation (voire une «invention») de leur martyre par la hiérarchie ecclésiastique pour créer une détestation de l'Islam dans les zones coloniales; d'ailleurs le localisme de la dévotion envers les saints ibériques médiévaux peut expliquer la faiblesse de certains martyrs victimes de l'Islam dans les titres des églises majeures (comme pour Colombe de

---

<sup>89</sup> On a finalement très peu de témoignages directs sur les cultes des mozarabes portugais; les inscriptions de dédicaces d'églises récemment publiées par BARROCA éd. 2000, pp. 23 et 56-65 attestent que, sous l'émirat et le califat (avant le grand déclin numérique et culturel), les mozarabes orientent leur dévotion vers les martyrs paléochrétiens ibériques (Juste et Pasteur d'Alcala, auxquels est dédiée une église de Torrão en 882) ou orientaux (Adrien de Nicomédie) mais aussi vers des saints déjà universels comme Michel, Jean et Marie (invoqués dans une église mozarabe de Terrugem, près de Sintra, au Xe siècle).

<sup>90</sup> Ainsi, le titre du monastère S. Vincent de Lisbonne est choisi par les Croisés anglo-saxons car il s'agit d'un saint dont le culte est aussi répandu chez eux que parmi les mozarabes; dans ce cas, c'est plutôt le transfert des reliques du saint que le choix du titre qui a une fonction fédératrice (notamment dans la mesure où l'opération implique fortement les mozarabes de la région). NASCIMENTO/GOMES éd. 1988, p. 9 voient même l'engouement des «vieux chrétiens» ibériques pour S. Vincent comme résultant de l'influence «franque».

Coimbra <sup>91</sup> et Martin de Soure) mais pas dans tous les cas puisque la dévotion envers l'enfant Pélage se retrouve dans des titres assez nombreux en-dehors de notre région (beaucoup plus d'ailleurs que les grands martyrs de Cordoue, Euloge et Alvare, qui ont pourtant bénéficié d'une promotion écrite supérieure). Or, trois attitudes sociales peuvent être à l'origine d'une dévotion intégrant la dimension historique des rapports avec l'Islam: le martyr passif, le prosélytisme et la lutte armée. Et les dévotions des chrétiens du Nord intègrent très peu les deux premières de ces attitudes, refusant plus largement d'intégrer la notion de martyr (actif et passif) dans l'idéologie de la Reconquête; bien sûr, il n'est pas exclu que les prêches faits au peuple et l'énorme littérature religieuse qui reste à explorer aient économisé l'utilisation de martyrs médiévaux historiques en assimilant les victimes d'Abd al-Rahman à celles de Dioclétien; mais, on l'a vu, ce sont les martyrs apostoliques et paléochrétiens orientaux, peu susceptibles d'identification à la Reconquête, qui font l'objet des plus larges dévotions; en fait, il s'agit de dévotions tellement universelles que leur éventuelle interprétation polémique ne peut être perçue que par l'élite intellectuelle et elles se propagent donc sans arrière-pensée.

Dans l'hypothèse d'un sanctoral constitué majoritairement par importation depuis le Nord, il est plus difficile d'expliquer l'effacement d'Etienne et Martin, avec seulement 2 et 3 occurrences (et ceci dans des villes où les dévotions sont par nature plus diversifiées), alors qu'il s'agit de titres majeurs réalisant hors de notre région d'aussi bons scores que Jean ou Pierre et qui ont d'ailleurs un usage massif dans l'onomastique personnelle de notre zone. Faut-il penser qu'ils n'ont pas la même force fédératrice que le peloton de tête évoqué plus haut, notamment parce qu'ils apparaissent trop liés à un groupe ethnique ou social particulier?; à Portalegre, Monforte et Santarém, ils semblent pourtant entrer dans l'association des saints-patrons fondamentaux évoquée précédemment. De même, on pourrait penser que les saints médiévaux locaux du Nord du Portugal, cantonnés par le localisme dans leur région d'origine, pourraient trouver un débouché dans la colonisation; mais les groupes de colons originaires d'un même lieu ne sont jamais assez massifs au sein des nouvelles communautés pour imposer un saint aussi confidentiel.

Certaines situations dévotionnelles ne résultent donc pas d'une reproduction appauvrie de l'organisation d'entre Douro et Tage. Des saints assez rares de notre région (par exemple Laurent, Julien) le sont encore

---

<sup>91</sup> Sur celle-ci VASCONCELOS 1940, pp. 116-7.

plus dans les régions d'origine des colons et ont donc joui d'une certaine ferveur typique de la région. Même si la présence de musulmans convertis dans les localités secondaires implique un important conformisme, notamment par rapport aux titres des églises des centres de colonisation les plus proches, il existe tout de même une relative diversité des titres dans le cadre des plus anciens territoires municipaux <sup>92</sup>; elle peut s'expliquer non seulement par des origines «ethniques» variables mais surtout par les différences sociales entre habitats (oppositions qui d'ailleurs se recoupent), opposant un centre, dont la domination se marque par la possession d'une charte de franchises, à une périphérie, objet plus ou moins durable d'une exploitation et d'une administration par le chef-lieu. Alors, saints de chevaliers (du chef-lieu) contre saints de piétons (des villages ruraux)?

En fait, les chevaliers et piétons se retrouvent mélangés sur les sites majeurs, et les populations clairement infériorisées n'ont certainement pas voix au chapitre pour le titre d'une église paroissiale. Il est donc peu probable que cette hiérarchisation sociale de l'espace provoque des choix délibérés de patrons différents (sauf au sein même des habitats principaux) <sup>93</sup>. En revanche, l'hypothèse peut être retenue en ce qui concerne le domaine institutionnel: l'infériorisation des habitants du *termo* municipal et même des faubourgs *extra-muros* implique qu'ils n'ont que des chapelles (publiques mais sans fonctions paroissiales, les chapelles d'usage privé semblant rares) ou des églises-filles, dont le processus d'affectation du titre diffère de celui des églises qui sont paroissiales dès l'origine <sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Une carte de ceux-ci est fournie par AZEVEDO (Rui Pinto de) 1937: «Período da formação territorial: expansão pela conquista e sua consolidação pelo povoamento. As terras doadas. Agentes colonizadores» in. *História da expansão portuguesa no mundo* (António Baião e.a. dir.) (Vol. I). Lisboa. 1937, pp. 7-64; toutefois, dans les plus anciennes implantations (antérieures aux années 1220), la notion de territoire municipal est beaucoup plus floue que ne le laisse paraître cette carte.

<sup>93</sup> On a vu que ce processus ne marche même pas pour les oppositions juridictionnelles entre municipes.

<sup>94</sup> Quelques observations sur la place des églises dans le tissu d'habitat réalisées d'après un document iconographique tardif (début XVI<sup>e</sup> siècle) pourraient confirmer topographiquement ce processus de différenciation (cf. BOISELLIER (Stéphane) 2002b: «Les relations entre l'habitat et les châteaux dans le Sud du Portugal à la fin du Moyen-Âge (d'après le '*Livro das fortalezas*' de Duarte Darnas): évolutions depuis la Reconquête» in. *Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*. Simpósio internacional sobre castelos (Isabel Cristina Fernandes coord.). Lisboa. 2002, pp. 497-508); ces processus sont analysés de façon détaillée dans IDEM 2003a: *Le peuplement médiéval dans le Sud du Portugal. Constitution et fonctionnement d'un réseau d'habitats et de territoires*



Toutefois cette tendance à la diversité (ouverture aux patrons privés et aux intercesseurs populaires) est combattue par le manque de reliques, déjà évoqué, et par la plus grande instabilité des habitats périphériques (qui entraîne l'abandon de leurs lieux de culte et donc la possibilité de changer le titre)<sup>95</sup>; d'ailleurs du point de vue statistique, la prépondérance du titre marial interdit d'envisager une différenciation religieuse de l'espace car des mécanismes sociaux et culturels très différents peuvent mener à l'adoption dudit titre (cas du territoire primitif de Marvão, par exemple).

Ces titres que l'on peut analyser positivement n'ont que 3 invocations au plus, à l'exception des 5 occurrences de Claire (en majorité sur des sites où il n'y a qu'une église)<sup>96</sup>. Le cas de cette sainte franciscaine est intéressant car son succès, limité par une introduction assez tardive aux églises les plus récentes, semble obéir à certains des processus de diffusion évoqués pour les grands titres (avec une spécificité culturelle et chronologique qui en rend l'analyse plus facile): les monastères franciscains s'implantent à partir des années 1220 dans les principales villes au sud du Tage (Évora, Estremoz et Portalegre puis Beja) et au centre du Portugal (Santarém) pour prendre en main la population des faubourgs mal desservis par les églises paroissiales, qui sont concentrées à l'extrême dans les noyaux anciens, et ils y développent, notamment par leur prédication, des cultes (adressés pas seulement aux héros issus de l'Ordre)<sup>97</sup> que les hommes des faubourgs

---

XIIIe – XVe siècles. Paris. 2003, pp. 75-93, 205-32, 477-500 et dans la synthèse qui en est faite par IDEM 2003b: «Le rôle des églises dans la colonisation portugaise du Gharb al-Andalus et dans l'organisation postérieure de l'habitat au sud du Tage (XII-XVe siècles)» in. *L'expansion occidentale (XIe-XVe s.). Formes et conséquences*. XXXIIIe congrès de la SHMES (Madrid, Casa de Velázquez, 23-26 mai 2002). Paris. 2003, pp. 115-31.

<sup>95</sup> On a un exemple probable de ce processus avec l'église de Vila Boim; fondée vers 1260 sous le patronage de Jean sur un site qui est alors un simple lieu-dit du territoire d'Elvas (déjà peuplé, peut-être sur la base d'un habitat pré-chrétien (*Fons de Mozarave*), mais en cours d'organisation par un seigneur banal, éd. dans AZEVEDO (Pedro de) éd. 1906-9: «O livro de D. João de Portel (cartulário do século XIII)» in. *Arquivo histórico português* IV-VII. Lisboa. 1906-9, doc. 52), son titre n'est pas cité dans notre document mais nous la retrouvons en 1371 sous le vocable de Marie (Archivio Segreto Vaticano, Camera Apostolica, *Collectoriae* 179, f 78), peut-être à la suite d'un déplacement du site – mais il n'est pas exclu que les percepteurs de 1371 aient appliqué l'invocation mariale d'une chapelle de l'église à l'église elle-même, ce qui rend inutile l'hypothèse d'un changement de titre.

<sup>96</sup> A Alcaravela (près d'Abrantes), Campo Maior et Vidigueira (auxquelles il faut ajouter le monastère de Clarisses de Santarém et une chapelle dans l'église S. Marie d'Estremoz).

<sup>97</sup> MATTOSO (José) 1987c: «Estratégias da pregação no século XIII» in. IDEM: *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa. 1987, pp. 191-202 (ici p. 194).

implantent ensuite dans les vastes périphéries urbaines ou même dans des villages lointains, auxquels ils fournissent une partie de la population. En effet, les églises ayant reçu ce titre sont de fondation postérieure à celles des principaux centres coloniaux les plus proches (Badajoz, Abrantes et Beja) et elles ont probablement été fondées en tant que chapelles – c'est évident à Estremoz – donc avec une plus grande ouverture aux dévotions. Sur le plan spirituel, l'adhésion à S. Claire a probablement les raisons sociales et morales évoquées plus haut à propos du modèle évangélique, mais on voit mal pourquoi son homologue spirituel François en bénéficie aussi peu (1 seule occurrence, à Ponte de Sor): affectivité matriarcale plutôt que patriarcale? <sup>98</sup>

Chacun des titres peu représentés est sans poids statistique par lui-même mais l'ensemble constitue un groupe intéressant, non seulement parce qu'il a fallu une certaine originalité locale (tradition antérieure? influence cléricale? immigration «ciblée»?) pour échapper à la vague des grands patronages mais surtout parce que le choix s'est reproduit en plusieurs lieux de la région, étant donc fondé sur de véritables tendances culturelles et sociales. Bien sûr, les églises porteuses de ces titres rares peuvent avoir été antérieurement, comme on le suppose dans le cas de Claire, des lieux de culte secondaires fondés pour servir un culte très limité <sup>99</sup>; mais,

---

<sup>98</sup> Le score de Dominique est extrêmement faible si l'on exclut les titres des couvents des Prêcheurs qui lui sont institutionnellement liés; on ne le trouve qu'à Paderne et il est probable que la dévotion ne s'adresse pas au fondateur de l'Ordre dominicain mais à l'abbé de Silos car ce dernier bénéficie en Algarve d'une dévotion liée à son intercession dans le rachat des captifs (FRADEJAS LEBRERO (José) éd. 2000: «Santo Domingos de Silos en Ceuta» in. *Homenaje al Professor Carlos Posac Mon. Ceuta, 1998*. Vol. I. Ceuta. 2000, pp. 379-95 [récits, extraits de la continuation de la *vita* de Dominique de Silos, de rachats de captifs ibériques (dont certains portugais) à Ceuta vers 1232-93]); étant donné qu'il s'agit d'un saint local castillan, qui n'a pas essaimé au Portugal, et qu'une implantation directe de son culte (par des colons originaires de zones le vénérant) est improbable, on peut rattacher pour une fois le choix de son titre à une situation historique précise (abondance des situations de captivité) obligeant à privilégier un intercesseur précis, normalement affecté aux chapelles, aux dépens des saints universels fédérateurs pour l'église principale; l'originalité est d'autant plus remarquable qu'il s'agit du seul saint médiéval de notre sanctoral (en-dehors des fondateurs franciscains, encore plus récents mais liés à une «vague» culturelle). Le retard du fondateur des Prêcheurs par rapport à ceux des Mineurs est remarquable.

<sup>99</sup> Quand les églises sont sur des sites qui ont été des villages dépendants (Punhete, Galveias, Ota, Setúbal, voire Vide et Estremoz), parfois nés d'un simple domaine foncier d'un propriétaire privé ou (plus souvent) du seigneur banal du chef-lieu, la spécificité du titre peut révéler une dévotion individuelle (par une chapelle devenue église). Dans le cas

contrairement à Claire, certains des titres en cause s'appliquent à des collégiales et autres églises complexes, dont le caractère public est donc probablement ancien. Faut-il alors invoquer des choix strictement théologiques, qui s'imposeraient avec une certaine liberté aux dépens de la nécessité de fédération des colons? Ainsi, Barthélémy et Mathieu sont des saints vénérés seulement depuis le XI<sup>e</sup> siècle dans la Péninsule ibérique; avec 3 et 2 invocations, ils provoquent une diversification du groupe évangélique majeur tout en maintenant sa fonction sociale, puisqu'ils se situent, à une exception près, sur des sites où il y a plusieurs églises; sur le plan spirituel, ils renforcent la notion de martyr, présente même dans la dévotion envers les personnages néotestamentaires. Julien, lui aussi avec 3 invocations, est intéressant puisqu'il se trouve sur des sites moins importants (Montemor-o-Novo et surtout Punhete et Setúbal). Ces titres moyennement répandus sont très majoritairement des martyrs; comme l'engouement pour eux n'est pas seulement une tradition culturelle venue du Nord, c'est surtout le processus de constitution de la société et de la culture locales qui l'a provoqué; or, le culte des martyrs est d'essence populaire mais il a été largement récupéré et promu par la hiérarchie: on peut donc se demander, plus que pour les autres titres, quelle part revient dans ces élections au clergé et aux fidèles <sup>100</sup>.

Puisque les colons portugais et plus largement ibériques venus du Nord ne peuvent apporter une diversification du sanctoral, le principal groupe susceptible d'implanter d'autres cultes, à côté des mozarabes, est constitué par les Francs. Leur influence peut s'exercer d'abord par voie liturgique puisque les clercs français sont les agents favorisés des différentes réformes ecclésiastiques impulsées par les papes grégoriens. Mais, dans le Sud, les évêques et encore plus les chanoines, contrairement à ceux de Coimbra ou Lisbonne, ont un recrutement étroitement national, voire régional <sup>101</sup>, surtout jusqu'aux années 1260, ce qui ne favorise pas les

---

de Julien, toutefois, la continuité canonique depuis avant la reconquête n'est pas exclue puisque l'on connaît un «évêque» Julien de Tavira en 986, qui pourrait révéler une dévotion envers ce saint chez les mozarabes (sans que l'évêque en question soit lui-même l'objet du culte).

<sup>100</sup> Cf. l'inscription du grand autel de la cathédrale d'Évora, qui intègre la dévotion à certains des saints les plus populaires (la Vierge et le Baptiste), mais aussi et en majorité envers des saints de popularité moyenne (les martyrs Laurent et Julien, probablement diffusés par influence des cultes liturgiques) ou des saints strictement réservés au clergé dans le Sud (Boniface, Lucie et Manços).

<sup>101</sup> VILAR 1999, pp. 102-3.

influences extérieures, et de nombreuses églises sont fondées au sud du Tage à une époque (après 1250) où le précoce nationalisme de l'Etat portugais «nationalise» la culture des institutions d'origine étrangère (Ordres militaires et contemplatifs); ainsi, les fondateurs «Francs» de S. Vincent de Lisbonne et Alcobaça et des sièges de Porto, Coimbra et Lisbonne sont vite noyés dans les pratiques locales <sup>102</sup>. Les saints introduits au nord du Tage par voie liturgique durant la grande phase de réforme religieuse et d'immigration coloniale franques <sup>103</sup> ne se retrouvent pas dans le Sud (sauf les cas très isolés d'Antoine à Évora, Benoît au monastère de Castris), ce qui prouve une fois encore la faiblesse du canal liturgique dans les dévotions à l'origine des titres et dans le processus de titulature.

La présence des «Francs» prend aussi l'aspect d'un apport démographique et non pas seulement d'un courant d'idées immatériel (ou porté par des agents humains très peu nombreux); ce vocable «Francs», qui définit les hommes de l'Europe au nord des Pyrénées, désigne avant tout des Français (surtout méridionaux) jusqu'au milieu du XIIe siècle. Mais l'influence de ces colons est beaucoup plus sensible dans les provinces du Nord que dans notre région puisque le flux retombe dès le milieu du XIIe siècle <sup>104</sup>; ainsi, dans les «livres de lignages», de nombreuses familles aristocratiques septentrionales trouvent leur origine dans un immigrant gascon

---

<sup>102</sup> Dans un cartulaire intégrant les plus anciennes transactions conservées du monastère canonial S. Vincent de Lisbonne (2<sup>e</sup> moitié du XIIe siècle) (ACABADO éd. 1968), l'onomastique personnelle des clercs lisboètes (dont beaucoup sont frères du monastère) souscripteurs de nombreux diplômes semble totalement «portugaise» (c'est-à-dire, dans les régions méridionales, constituée par un stock très limité de prénoms des plus grands saints, Martin, Jean, Pierre, Pélage, Sauveur, plus quelques prénoms germaniques répandus anciennement dans les colons portugais, comme Gonçalo, Sueiro); on notera l'exception d'un diacre nommé Jocelyn, en 1199 (doc. 23) et d'un chanoine nommé Adam, en 1200 (doc. 55; ce document, souscrit par 26 chanoines du monastère, fournit un échantillon pertinent).

<sup>103</sup> Il s'agit de saints vénérés spécialement en France, tels que Antonin, Foy, Maurice et Victor (malgré sa «naturalisation» à Braga), d'un saint «international» comme Nicolas et du culte des papes, évêques et abbés (plus précisément des dignitaires non ibériques tels que Sylvestre, Augustin, Ambroise, Benoît, Jérôme, Grégoire, Antoine car les évêques ibériques, eux, jouissent déjà depuis longtemps d'un culte, mais qui a une origine locale et une faible diffusion et ne va pas jusqu'à la titulature d'églises avant le XIe siècle). Le premier évêque (anglais) de Lisbonne, Gilbert de Hastings, aurait introduit les coutumes liturgiques de Salisbury dans son diocèse (COELHO (Maria Helena da Cruz) / HOMEM (Armando Luís de Carvalho) coord. 1996: *Portugal em definição de fronteiras (1096-1325). Do condado portugalense à crise do século XIV* («Nova história de Portugal», vol. III). Lisboa. 1996, p. 377).

<sup>104</sup> DEFORNEAUX 1949, p. 2.

ou languedocien du XI<sup>e</sup> siècle tandis que les rares lignages méridionaux descendent de bourgeois ou de chevaliers roturiers déjà portugais <sup>105</sup>; de même, l'anthroponymie méridionale intègre fort peu de surnoms fondés sur une origine géographique franque, beaucoup moins nombreux en tout cas que ceux rappelant une origine ibérique (Navarro et surtout Galego). De toute manière, il faut se demander avant tout si la présence de ces étrangers a suffisamment d'impact culturel pour influencer sur les dévotions, en dehors des quelques sites où ils constituent une part très importante de la population. La seule zone de notre région susceptible d'abriter un peuplement notable d'origine française se situe entre Castelo Branco et Crato, où des Templiers d'origines provençale et languedocienne ont pu imposer les toponymes de Nisa, Proença ou Tolosa; mais cela a peu d'effets visibles sur la titulature des églises. Il en va de même avec les quelques quartiers de Francs que l'on peut identifier dans les grands sites, notamment à Lisbonne: même s'ils constituent des «quartiers-paroisses», ceux-ci ne se caractérisent pas par une invocation inhabituelle, soit parce que les dévotions appartiennent au même fonds général de la Chrétienté, soit parce qu'ils se contentent d'églises déjà existantes <sup>106</sup>, soit parce que l'autorité combat les symboles du communautarisme <sup>107</sup>.

Le principal contingent de population étrangère est formé de Flamands et Anglais, qui créent quelques villages à population exclusivement franque en basse Estremadura <sup>108</sup>; avec ce type de colonisation, le saint-patron n'a pas de rôle «synchrétique» à jouer et peut donc être choisi

---

<sup>105</sup> Il est vrai que la mythologie nobiliaire, largement influencée par le genre littéraire épique, survalorise le héros étranger comme fondateur; un autre défaut des livres de lignages est que, focalisés sur l'ancienneté des familles (dans un esprit d'hostilité à la noblesse issue du service des rois), ils offrent un échantillon beaucoup plus représentatif pour la région au nord du Douro que pour les zones plus méridionales.

<sup>106</sup> Ainsi les moines clunisiens installés à Coimbra en 1102 reçoivent-ils une église S. Juste antérieure à leur venue (COELHO/HOMEM 1996, p. 375).

<sup>107</sup> Saul António Gomes (in COELHO/HOMEM 1996, p. 346) insiste justement sur la diversification (par rapport au «fond» mozarabe) qu'implique l'immigration septentrionale à Lisbonne mais il attribue globalement à une «ambiance réformiste grégorienne» les titres des églises *intra-muros* (la croix, Jacques, Barthélémy, Jean, Georges, Martin et Marie).

<sup>108</sup> Ce sont des installations des années 1160 liées à la prise de Lisbonne (Lourinhã, Atouguia, Vila Verde); il y a un nouveau flux dans les années 1190, avec la participation de Croisés à la prise de Silves (fondations franques de Sesimbra, Montalvo de Sor et de sites dans les *lezirias* du Tage) et avec la colonisation des périphéries des plus anciens sites (installation de colons à Lourinhã, Vila Verde, Pontével et Vila Franca près Azambuja en 1195-1200) (COELHO/HOMEM 1996, p. 373-4).

parmi des saints peu fréquentés au Portugal: c'est ce qui arrive, en dehors déjà de notre zone, avec S. Léonard à Atouguia; mais, en dehors de ce cas isolé, leurs titres restent conformistes et l'éventuelle spécificité de leurs dévotions se retrouve, comme pour tous les autres colons, dans des temples mineurs qui n'apparaissent pas dans notre liste. Le conformisme culturel et social s'impose là encore.

Concluons. En se fondant sur un tel document, il était inévitable, méthodologiquement, de privilégier les racines sociales de l'hagionymie et, plus largement, du culte (position de P. Brown) aux dépens de leurs racines théologiques (position de Ch. Pietri)<sup>109</sup>; mais ce que l'on sait de l'organisation socio-politique et culturelle de la région nous pousse également dans ce sens, notamment dans la mesure où le choix des titres semble largement répondre aux aspirations populaires et aux objectifs administratifs des dirigeants politiques. Néanmoins, dans les limites d'un cadre tracé par les contraintes sociales et par le processus ecclésiologique d'institutionnalisation de la dévotion, le choix d'un patronage exprime des tendances spirituelles, telles que l'ouverture à l'évangélisme franciscain (allant jusqu'à inclure les seuls saints récents, François et Claire), une affectivité de type matriarcal ou, plus difficilement perceptibles, la ferveur envers des saints fortement attachés à la localité (fût-ce artificiellement) et l'engouement pour le martyr.

Même si leur culte s'est popularisé à des dates variables, les saints invoqués dans les titres des églises majeures sont en très forte majorité des personnages des âges apostolique et paléochrétien, des «valeurs sûres» garanties par l'ancienneté, comme d'ailleurs dans le reste de l'Occident<sup>110</sup> (sauf qu'il y manque des saints locaux). Sauf exception, ces patrons des églises publiques ne peuvent susciter une dévotion très affective; il serait donc intéressant de pouvoir vérifier si, à côté de l'expression des dévotions privées et d'origine populaire par les titres de chapelles, un titre officieux ne venait pas «doubler» le titre donné par les documents officiels, pour ajouter à l'église publique un patron plus proche des besoins spirituels des fidèles<sup>111</sup>.

Les facteurs sociaux et culturels en jeu dans le choix des titres sont variés et interviennent de manière complexe; faute de pouvoir suivre l'histoire de chaque lieu de culte, on ne peut définir nettement leur action. Les facteurs

---

<sup>109</sup> Je remercie Brigitte Beaujard, éminente spécialiste du culte paléochrétien des saints, pour ses remarques à ce sujet lors de la présentation de ce travail à un séminaire de DEA de l'Université de Tours.

<sup>110</sup> VAUCHEZ 1981, p. 122.

<sup>111</sup> Phénomène évoqué par DELUMEAU 1989, p. 217.

les plus simples sont l'attachement de certaines institutions fondatrices à une dévotion particulière et, déjà plus ambiguë, la coutume canonique de respect des titres anciens; malgré les incertitudes quant à l'évolution culturelle et démographique des chrétiens du Gharb, la continuité culturelle peut intervenir dans certains cas, depuis le titre le plus banal (Marie) jusqu'aux vocables les plus confidentiels, mais on ne peut l'identifier que quand le titre révèle un culte typiquement mozarabe et elle ne peut expliquer la majorité des vocables. Le statut premier du lieu de culte (chapelle ou église paroissiale, celle-ci pouvant être «fille» ou «mère») importe beaucoup car la liberté de choix du fondateur en dépend, quoiqu'elle soit par ailleurs limitée par la disponibilité des reliques; les titres des temples fondés comme églises (principalement ceux qui apparaissent comme collégiales dans notre document) affichent une dévotion très conformiste, dans le sens d'un fondamentalisme et d'un universalisme, ce qui révèle leur fonction sociale de fédération. Quand nos églises sont au départ de simples chapelles – ce que l'on ignore le plus souvent – leur évolution statutaire débouche sur une diversité de titres (liée à une origine peut-être privée des dévotions), mais celle-ci reste bien moindre que si l'on prenait en compte les chapelles restées dans leur statut originel: cela signifie que les *principaux* villages situés dans les périphéries des chefs-lieux coloniaux, dont les citoyens sont des colons infériorisés et peut-être des indigènes convertis, accueillent eux aussi des dévotions assez conformistes et excluant les intercesseurs populaires, soit parce que la fondation de leurs temples est coordonnée depuis le chef-lieu, soit parce que le titre y joue le même rôle civique que dans les chefs-lieux, soit parce que la culture religieuse des fondateurs est peu étendue et assez impersonnelle. Un dernier facteur, le moins aisément perceptible, est l'influence cléricale dans le processus d'élection des titres; même si elle est importante, notamment quand les fondateurs sont des clercs, elle n'induit pas une grande diversité, ce qui prouve que les cultes liturgiques (au sens large) sont encore fort peu diffusés en 1320<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Depuis la rédaction de ce travail, en 2000, de nombreux travaux sont parus, qui pourraient préciser certains points, notamment d'érudition; je signalerai seulement les copieux articles «Hagiografia e santidade» (M. L. Rosa), «Mariologia portuguesa» (C. A. M. Azevedo), «Oragos paroquiais portugueses» (D. A. Moreira), s.v. dans le précieux *Dicionário de história religiosa de Portugal* (Carlos Moreira Azevedo dir.), Lisboa. 2000 (4 vol.) et le travail de JORGE (Ana Maria C. M.): *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (IIIe-VIe siècles)* («Trabalhos de arqueologia» 21). Lisboa. 2002.



